Aspects of Jainology :
Vol. II

PT. BECHARDAS DOSHI
COMMEMORATION VOLUME

Editors

PROF. M. A. DHAKY

PROF. SAGARMAL JAIN

P. V. RESEARCH INSTITUTE
VARARASI-5

Published by
P. V. Research Institute
I. T. I. Road, B.H.U.
Varanasi-5
Phone : 66762

Ist Edition 1987
Price : Rs. 100.00

Printed by
Ratna Printing Works,
Kamachha Varanasi

जैन विद्या के आयाम :
ग्रन्थाङ्क २

पं० बेचरदास दोशी स्मृति ग्रन्थ

सम्पादक
प्रो० मधुसूदन ढाकी
प्रो० सागरमल जैन

पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान
वाराणसी-५

प्रकाशक :
पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान
आई० टी० आई० रोड, बी. एच. यू.
वाराणसी–५
फोन–६६७६२

संस्करण : प्रथम १९८७
मूल्य : १५०.००

मुद्रक :
रत्ना प्रिंटिंग वर्क्स
कमच्छा, वाराणसी

प्रकाशकीय

बीसवीं सदी के जैनविद्या के मूर्धन्य मनीषियों में पण्डित बेचरदास जी दोशी का नाम अग्रगण्य है। वर्तमान युग के जैनविद्या एवं प्राकृत विद्वानों की शृंखला में पण्डित बेचरदास जी अपना विशिष्ट स्थान रखते हैं। उनकी यह विशिष्टता मात्र श्वेताम्बर जैन-परम्परा के आगमों के तलस्पर्शी ज्ञान के कारण नहीं बल्कि सत्य को निर्भीकतापूर्वक व्यक्त करने के साहस के कारण थी। सामान्यतया विद्व-द्वर्ग अपने साम्प्रदायिक पूर्वाग्रहों के कारण सत्य-प्रतिपादन से कतराता है। किन्तु पं० बेचरदास जी का स्वभाव था कि समाज के विरोध की चिन्ता किये बिना वे निर्भीक व बेलाग होकर सत्यकथन करते थे। उनके द्वारा लिखित ग्रन्थ 'जैनागमों मां विकार थवाथी थयेली हानिओ' उनकी निर्भीकता का पुष्ट प्रमाण है। विद्वान् होना एक अलग बात है किन्तु विद्वत्ता और निर्भीकता का ऐसा संयोग दुर्लभ होता है। पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान द्वारा प्रकाशित जैन साहित्य के बृहद् इतिहास का प्रथम भाग भी उनकी साम्प्रदायिक पूर्वाग्रहों से उन्मुक्त सत्यान्वेषणशीलता एवं निर्भीकता का स्पष्ट प्रमाण है।

पण्डित बेचरदास जी प्रारम्भ से ही पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान के मार्गदर्शक रहे हैं और इसके विकास के प्रत्येक चरण में उनका भी अमूल्य सहयोग रहा है। अतः उनके जीवन-काल में ही विद्याश्रम ने उनके अभिनन्दन का निश्चय कर उनके सम्मान में अभिनन्दन ग्रन्थ के प्रकाशन की योजना बनायी थी इसकी सूचना विद्वानों को प्रेषित कर दी गई थी और विद्वानों के अनेक लेख भी हमें प्राप्त हो गये थे। दुर्भाग्य से उनके जीवन-काल में इसका मुद्रण नहीं हो सका और अभिनन्दन ग्रन्थ स्मृति ग्रन्थ में परिणत हो गया।

संस्थान द्वारा विगत कई वर्षों से जैनविद्या से सम्बन्धित एक स्तरीय शोध-पत्रिका के नियमित प्रकाशन की योजनाविचाराधीन थी क्योंकि श्रमण के अधिकांश पाठकों का रुझान स्तरीय निबन्धों के प्रति न होने से उसके माध्यम से यह पूर्ति नहीं हो पाती थी। इस योजना को मूर्तरूप देने हेतु हमने Aspects of Jainology Series के अन्तर्गत स्तरीय निबन्धों को प्रकाशित करने का निश्चय किया। इस ग्रन्थमाला का प्रथम पुष्प हमने संस्थान के संस्थापक स्वर्गीय लाला हरजस राय जैन की पुण्य स्मृति में अर्पित किया। उसी शृंखला में हम इसके द्वितीय पुष्प को श्रद्धेय स्वर्गीय पण्डित बेचरदास जी दोशी को समर्पित कर रहे हैं।

इस स्मृति ग्रन्थ हेतु हमें पर्याप्त संख्या में विद्वानों ने स्तरीय निबन्ध भेजे। निबन्ध मुख्यतः गुजराती, हिन्दी और अंग्रेजी भाषा में प्राप्त हुए। वाराणसी में गुजराती-भाषा के निबन्धों के मुद्रण की सुविधा न होने से उन्हें पण्डित दलसुख भाई मालवणिया के निर्देशन में अहमदाबाद में ही मुद्रित करवाने का निर्णय लेना पड़ा। फलतः अंग्रेजी, हिन्दी और गुजराती खण्डों की पृष्ठ संख्या भी पृथक्-पृथक् ही रखनी पड़ी।

प्रस्तुत ग्रन्थ के सम्पादन का दायित्व-निर्वाह भारतीय कला एवं जैन विद्या के लब्धप्रतिष्ठ विद्वान् प्रो० मधुसूदन ढाकी और संस्थान के निदेशक डा० सागरमल जैन ने किया।

प्रो० ढाकी ने इसके गुजराती एवं अंग्रेजी विभाग का सम्पादन अत्यन्त सतर्कता एवं श्रम पूर्वक किया है अतः हम उनके एवं संस्थान के निदेशक डा० सागरमल जैन के आभारी हैं।

इस ग्रन्थ के प्रकाशन में कुछ मित्रों से भी आर्थिक सहयोग प्राप्त हुआ जिसके लिए हम उनके भी आभारी हैं। इसके हिन्दी और अंग्रेजी खण्डों का मुद्रण रत्ना प्रिंटिंग प्रेस, वाराणसी द्वारा सम्पन्न हुआ अतः हम इस मुद्रणालय के व्यवस्थापकों के प्रति भी आभार प्रकट करते हैं। इसके प्रूफ-संशोधन आदि कार्य डा० अरुणप्रताप सिंह, डा० रविशङ्कर मिश्र, डा० अशोक सिंह, श्री जीतेन्द्रशाह एवं श्री महेश कुमार जी ने सम्पन्न किये अतः वे भी धन्यवाद के पात्र हैं। इसी प्रकार गुजराती विभाग का मुद्रण रामानन्द प्रेस, गुर्जर ग्रन्थ रत्न कार्यालय ने किया तथा मुद्रण की व्यवस्था एवं प्रूफ-संशोधन का दायित्व निर्वाह प्रो० हरिवल्लभ चुन्नीलाल भयाणी एवं डॉ० रमणीक भाई म० ने किया अतः हम उनके प्रति आभारी हैं।

भूपेन्द्रनाथ जैन
सचिव
पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान, वाराणसी

प्रो० सागरमल जैन
निदेशक

PREFATORY

About eight years ago, a single large volume jointly felicitating Pt. Bechardas Doshi and Pt. Dalsukh Malvania was conceived by the Pārśvanātha Jaina Vidyāśrama. The wellknown scholars and experts on the disciplines in which the two famous savants had been for decades working were invited to contribute. In light of the repute and the esteem in which both were held, many articles, most of which are of fairly high quality and of good standard were received in Gujarātī English, and in Hindi. However, and much to our regret, as the planning and even the printing in part had progressed, Pt. Bechardas Doshi passed away. That unfortunate eventuality compelled us to replan the volume which was split into two, the first commemorating the late Pt. Bechardas Doshi, the second designed as congratulatory to Pt. Dalsukh Malvania. Since the articles received numbered over 110, a division into two separate volumes could be effected without prejudice to the needed bulk for each volume. The present volume is dedicated to the sacred memory of Pt. Doshi and contains articles in the aforenoted three languages, the Gujarātī section also containing articles paying homage to the memory of, and the critical appreciation of the writings of Pt. Doshi.

Late Pt. Bechardas Doshi was among the foremost scholars of the Prākṛtas and Saṁskṛta as well as their grammar and no less of the Ardhamāgadhī canon of the Northern Nirgrantha tradition. He also had studied Buddhist doctrines and literature. He very largely wrote in his native tongue, Gujarāṭī, and hence his contributions are rather less known in territories outside Gujarat and Rajasthan. An almost complete anthology of Pt. Doshi's writings has been prepared by Salonj Jani and is included here in the Gujarātī section. His writings covered his first passion, Prākṛta and Saṁskṛta grammar, but also included learned editing of the important *āgamas* like the *Vyākhyā-prajñpati.*

Pt. Doshi was born in A. D. 1889 in the Vīsā Śrimālī Jaina family in Vaḷā (ancient Valabhi). He breathed his last on the 11th of October 1982 in Ahmedabad (medieval Āśāpalli and Karṇāvati). The life he lived for over nine decades was as much eventful as was full of privations and trying times.

As a child he had seen nothing but poverty and misery. Father Jivaraj had become invalid through an accident and he soon died due to the shock of the death of his younger brother Harakhchand. Mother Otambai sold her meagre jewellary for performing her husband's *post mortem* social rites. The mother and the son next laboured hard as field workers for their maintenance. As a

grown up boy, Bechardas's educational career began at first at Saṇosarā and continued next at the Jaina Pāṭhaśālā at Māṇḍal. Bechardas had a desire to study Sanskrit at Kāśī; but the mother could not bear this separation and had feared that he might possibly join the order of the monks there. Under very trying conditions he next started studying Jaina works at Pālitāṇā under the guidance of Muni Siddhicandra-vijaya and next the preliminary Sanskrit at Mehsāṇā. Ultimately he managed to reach Vārāṇasī, the Seat of Saṁskṛta learning. There he eventually studied works on grammer, logic, literature and the *Sanmati-prakaraṇa* of Siddhasena Divākara, a notable work on Jaina epistemology. He also studied Prākṛta and its different forms such as the Ardhamāgadhī, the Śaurasenī, the Paiśācī and the Apabhraṁśa. On returing to Gujarat, by his learned essays read at the academic conferences and by his published notes, he impressed such stalwarts as Anandshankar Bapubhai Dhruv and Sir Manubhai Mehta, the Divān of Baroda State. He was offered a position which once C.D. Dalal occupied at the Oriental Institute; however, being a notionalist, he decided to join Gujarāt-Vidyāpīṭh, the institution that was founded by Mahatama Gandhi.

After this he revisited Benares. this time to study the Nyāya-darśana in depth and also the other ancient Indian philosophical systems such as the Sāṅkhya, the Vaiśeṣika and the Vedānta. Alongside these studies, he collaborated with the great Prakritist Pt. Hargovindas Sheth in editing the Yaśovijayajī Jaina Granthamālā. Alongwith Pt. Sheth and Dr. Satish Chandra Vidyabhusan Pt. Bechardas next went to Sri Lanka to study Pāli and the Buddhist Tripiṭaka. This further expanded his horizons of perception and of doctrinal and philosophical learning. Pt. Sheth and Pt. Doshi then returned to Benares and resumed editing the Yasovijayajī Granthamālā. After further mastering the Prākṛtas there, he next seriously took up the study of the Jaina *āgamas* and began translating these into Gujarātī in the Punjābhāi Granthamālā in Ahmedabad. This activity met with stiff oposition by the orthodox Jaina clergy and their stubborn sectarian lay-followers. His bold article in Gujarāti entitled "A Propos of the harm done due to the deformation of the Jaina Canon" generated an unprecedented unheaval in Śvetāmbara Jaina Church. Ignoring all resistence he recklessly wrote a next article titled "Angry eyes of the Ecclesiastical world". As a result, he was excommunicated from the Jaina Church ! He consequently lost his position at the Mahavir Jain Vidyalay, Bombay. His next article the "The swimming in Darkness by the Jaina world" further jeopardized his career. His rebellion cost him enormously. At this juncture Mahatma Gandhi supported his side by saying that one must not forsake truth if he is so convinced about his stand. Then on, Pt. Doshi joined hands with Pt. Sukhlal Sanghvi in the memorable editing of the *Sanmatī-prakaraṇa* of Siddhasena with the monumental commentary of Abhayadeva Sūri at the Gujarat Vidyapith. From 1922 onwards, this was to continue for several years.

During the famous Dāṇḍi-kuch movement, Mahatma Gandhi was locked behind the bars. Despite Mahatma's forbidding, Pt. Doshi assumed the editorship of the *Navajīvana*, the periodical whose editor was Mahatma Gandhi. As an inevitable consequence, he was arrested by the British Government. After his release he was served with an order prohibiting him to enter the British territory. He, therefore, had to shift his headqnarters to Rajasthan; taught there Prākṛta and the *āgamas* to some young Sthānakvāsī friars and other lay students, and during those years wrote his famous text book, the *Prākṛta-mārgopadeśikā* and a book on the grammar of the Apabhraṁśa language.

In 1936 the bar on his entry was lifted and he returned to Ahmedabad. He now prepared a case enjoining the University of Bombay to introduce the courses in the Ardhamāgadhī and this too on parity with Saṁskṛta and Pāli. This was eventually accepted. In the meantime he consented to be the editor of the *Jainaśāsana*, a half-monthly magazine in Gujarātī which openly discussed Jaina theological and dogmatic questions. Then on he spent several years in writing his innumerable useful articles on several topics, did editorial prefaces and so forth, and taught many young Jaina friars and nuns, some of whom like Mahattarā Mṛgāvatī Śrī jī became the renowned holy person of the Church. Pt. Doshi's reputation as a first rate scholar and teacher of the Prākṛtas was later much too well known. However, he was also a great Sanskritist and as such he was honoured with the national award for Sanskrit by Government of India.

By disposition he was sober and soft-spoken inspite of his being a fearless revolutionary. His enormous toleration to sufferings, the ablities to survive in adversities, and cool-headeness despite angry oppositions he met with, and the matching spirit of an undaunted fighter endowed him with a long span of life of over 92 years. We feel very subdued before the character, stature, and learning of this great man about whom his countrymen know very little because he wrote largely in his native tongue and at occasions in Hindi. We, with all humility, dedicate thit small volume to his sacred memory and while doing so take an opportunity profusely to thank the contributors who readily sent their articles by way of homage to Pt. Doshi.

In the preparation of this volume, the coördination of the sections in three different languages proved a difficult task. Since a style-sheet was not earlier circulated (as it ought to have been), each author followed his own conventions which considerably added to the difficulties at editing. Had it not been for the generous assistance of Dr. Ramanik Shah for overseeing the printing of the Gujarātī section, it could not have been what it is. Dr. Arun Singh and Shri Mahesh Kumar helped us reading through the proofs of the Hindi and English sections. We feel beholden to them as also to the staff of the Pārśvanātha Jaina Vidyāśrama. Sri V. K. Venkata Varadhan of the American Institute of Indian

Studies, Varanasi, in his free time typed out the edited versions in English; and, likewise, the Gujarāti papers, at least several of them, were rendered in neat calligraphy by Smt. Geetanjali Dhaky for the press. We wish to thank both of them for their careful work. The Ratna Press, Varanasi, printed the English and the Hindi sections and the Chandrika Press and the Bhagvat Press, the Gujarati section. We feel grateful to them for the care they took at all stages. The flaws, which almost always appear in most Indian publications and are in evidence in this volume also, must go to our account. Also the sequential arrangement of papers sometime was upset for accommodating papers which lately had arrived.

The publication had been long overdue. However, occasionally for want of free time on our as will as the assisting staff's part, at times the printing presses had other important commitments in hand,—the work was delayed for months and months. Even while explaining this tradiness, we are aware that it has been inordinate and unforgivable, and we cannot escape the responsibility and consequent blame.

Editors,

विषय–सूची

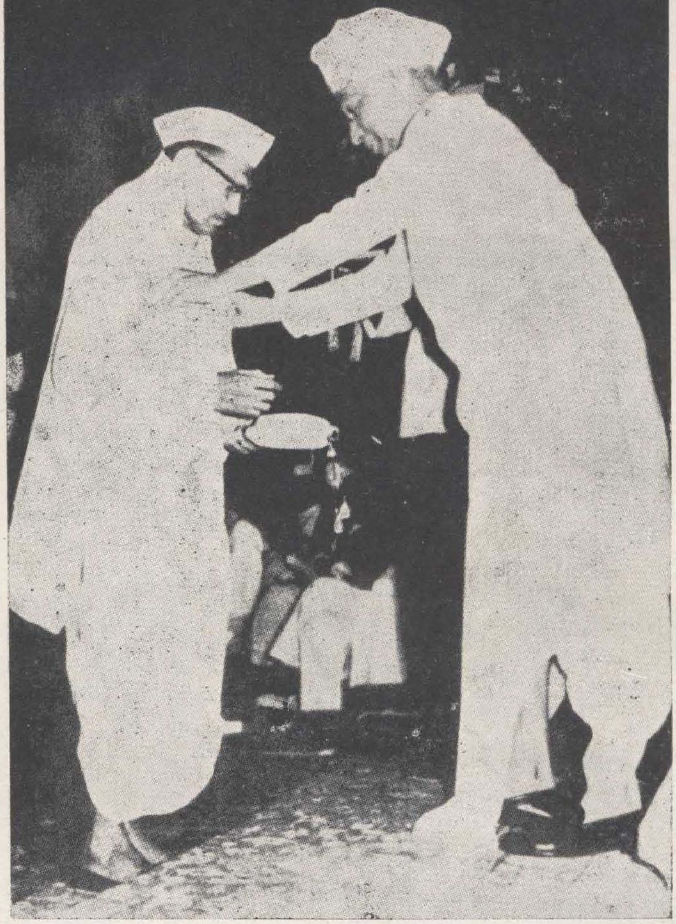
HINDI SECTION

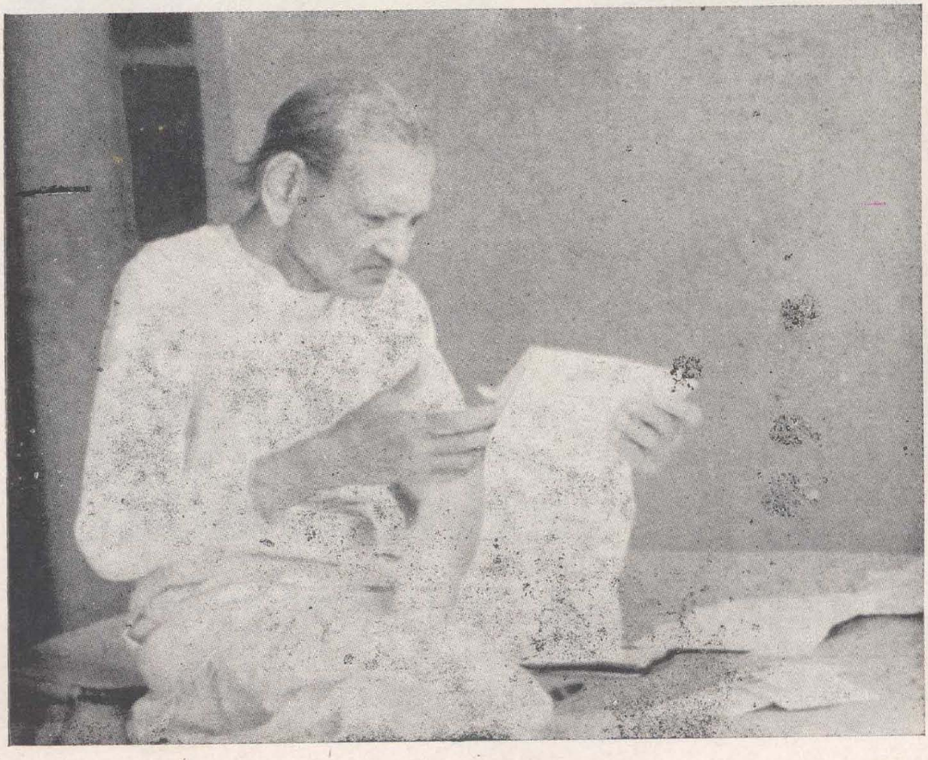
ENGLISH SECTION



जैनविद्या मर्मज्ञ स्व० पं० श्री बेचरदास जी दोशी

जन्म : १८८९ ई० स्वर्गवास : ११-१०-८२ ई०





पं० श्री बेचर दास जी दोशी

पुण्यात्मनां स्वर्गीय–पण्डित–बेचरदास–महोदयानां
पुण्य–स्मरणम्

उपाध्याय अमरमुनि

श्रीमद्–बेचरदासाख्यः, पण्डितो लोकविश्रुतः ।
वदान्यो विदुषां मान्यो, विबुद्धो धुत–कल्मषः ॥ १

प्राकृतादिषु भाषासु, गतिस्तस्य निरर्गला ।
आगमेषु तु पाण्डित्यं, यशस्त्वं परितो गतम् ॥ २

प्राचीनागम-शास्त्राणां, कृतं सम्पादनं परम् ।
भगवत्यनुवादस्तु, विद्वच्चित्तानुरञ्जकः ॥ ३

क्रान्तिशील विचारे तु, तस्य ख्यातिरनुत्तमा ।
सत्य–प्रकटने लब्धा, नैकधा घोर-यातना ॥ ४

प्रतिभै तादृशी कुत्र, कदा संप्राप्यतेऽपरा ।
किं कृतं दुष्ट कालेन, सा हृता क्षणमात्रतः ॥ ५

शोकाकुलं कुटुम्बं स्वं, प्रविहाय दिवं गतः ।
केवलं न कुटुम्बस्य, राष्ट्रस्याऽपि गुरु-क्षतिः ॥ ६

अद्भुतो ज्ञानदीपोऽयं, गतो निर्वाण भूमिकाम् ।
किन्त्वद्याऽपि प्रभासन्ते, प्रभास्तस्य तमोऽपहाः ॥ ७

पुत्र–पौत्रादयः सर्वे, शोकपर्याकुलेक्षणाः ।
स्मरन्ति तं विहायाऽस्मान्, कथं कुत्र गतः पितः ॥ ८

सुसुते सुप्रिया भार्याह्यजुवालीति विश्रुता ।
शोकार्ताः खलु सिञ्चन्ति, गलदश्रुजलैर् भुवम् ॥ ९

पुण्यात्मन् त्वं सदानन्द ! स्वर्गलोकेऽपि सौख्यभाक् ।
अतस्त्वदर्थं कः शोकः काऽपरा च व्यथा-कथा ॥ १०

स्वर्गस्थाय निवेदनम्—

तत्र स्थितोऽपि नैजेषु, जनेषु करुणां कुरु ।
तथा स्वजीवन-यात्रायां, सन्तु सर्वे सुखान्विताः ॥ ११

પુણ્યાત્મા સ્વર્ગીય પંડિત બેચરદાસજીનું પુણ્યસ્મરણ

ઉપાધ્યાય અમરમુનિ

શ્રીયુત બેચરદાસજી એક મહાન, લોકવિશ્રુત, ઉદાર, વિદ્વત્જગતમાં સન્માન્ય તેમજ નિર્મળ જીવનના પ્રબુદ્ધ પંડિત હતા. (૧)

પ્રાકૃત સંસ્કૃત વગેરે ભાષાઓમાં તેમની અબાધિત ગતિ હતી. પ્રાચીન આગમ સાહિત્યમાંની તેમની વિદ્વત્તા સર્વ પ્રકારે યશસ્વી બનેલી છે. (૨)

પ્રાચીન આગમશાસ્ત્રોનું તેમણે ઉત્કૃષ્ટ સંપાદન કર્યું છે. ભગવતીસૂત્રનો તેમનો અનુવાદ તો વિદ્વાનોનાં હૃદયને મંત્રમુગ્ધ કરે તેવો છે. (૩)

ક્રાન્તિકારી વિચારો ધરાવવા સંબંધે તો તેમની અદ્વિતીય ખ્યાતિ હતી. અને તેથી સત્યની ખુલ્લેખુલ્લી રજૂઆત માટે તો તેમને ઘોર યાતનાઓ પણ વેઠવી પડેલી. (૪)

આવા પ્રકારની વિલક્ષણ બીજી પ્રતિભા અન્યત્ર ક્યારે અને ક્યાં પ્રાપ્ત થાય તેમ છે? પરંતુ ક્રૂર કાળને આ શું સૂઝ્યું કે તે પ્રતિભા ક્ષણ માત્રમાં અમારી પાસેથી ઝૂંટવી લીધી! (૫)

પોતાના કુટુમ્બને શોકથી વ્યાકુળ બનાવીને, છોડીને તેઓ એકાએક સ્વર્ગવાસી થઈ ગયા. આ માત્ર તેમના પરિવારની જ નહિ પરંતુ સમગ્ર રાષ્ટ્રની પણ મહાન ખોટ છે. (૬)

તે અદ્ભુત જ્ઞાનદીપ ભલે નિર્વાણદશાને પ્રાપ્ત થયો અર્થાત્ ધરતી પર બુઝાઈ ગયો પરંતુ અંધકારનો નાશ કરવાવાળાં તેનાં તેજકિરણો તો અત્યારે પણ અહીં–પૃથ્વી પર–પ્રકાશમાન છે. (૭)

શોકથી વ્યાકુળ ચક્ષુવાળા પુત્ર, પૌત્રાદિ સર્વે તેમનું સ્મરણ કરી રહ્યા છે કે " હે પિતા, અમને બધાંને (અસહાય) છોડીને, આપ ક્યાં અને કેવી રીતે ચાલ્યા ગયા? " (૮)

બન્ને સુપુત્રીઓ (લલિતા અને લાવણ્યવતી) તથા પ્રિય પત્ની અજવાળીબહેન— વગેરે બધાં દુઃખથી વિહ્વળ છે. અને (ચક્ષુમાંથી) વહેતી અશ્રુધારાથી ધરતીને ભીંજવી રહ્યાં છે. (૯)

સદા આનંદમાં રહેવાવાળા હે પુણ્યાત્મા, આપ તો સ્વર્ગલોકમાં પણ જ્યાં હશો ત્યાં આનંદમાં જ હશો. તેથી આપને માટે શોક કેવો કે અન્ય વેદનાની વાત પણ શી? (૧૦)

સ્વર્ગસ્થ પંડિતજીને વિનંતી–

સ્વર્ગમાં રહ્યા રહ્યા પણ હે પંડિતજી, આપના કુટુમ્બ–પરિવારનાં બધાં સભ્યો પર દયાભાવ રાખજો કે જેથી પોતાની જીવનયાત્રામાં એ બધાં સુખ–શાન્તિ પ્રાપ્ત કરતાં રહે. (૧૧)

જ્ઞાનજ્યોતિ પંડિતજી

આ. વિજયેન્દ્રદિન્નસૂરિ

પંડિતજી પોતાના જીવનમાં અનેક ગ્રન્થોનું પ્રકાશન પોતે જ અર્થની સંકલના કરીને, કર્મ-ગ્રન્થના ગહન વિષયો ઉપર પણ ઘણી જ લોકોપકારી રચનાઓ કરીને, જ્ઞાનરૂપી દીપક પ્રગટાવીને સમાજના માટે પ્રકાશનરૂપી ઝગમગતો સાહિત્ય રૂપી દીપક પ્રગટાવી ગયા અને અનેક શિષ્યોને અધ્યયન કરાવી જ્ઞાનરૂપી બધાના જીવનમાં જ્યોતિ જગાવી ઉપકાર કરી ગયા અને ઉપકારની દૃષ્ટિથી ભગીરથ કાર્ય કરી ગયા. અનેક સાધુ-સાધ્વીજીઓને પણ તેઓએ અધ્યયન કરાવ્યું અને પંચમહા-વ્રતોમાં દૃઢ સંયમી બનાવ્યાં. પોતે પણ જિનશાસનમાં અગાધ શ્રદ્ધા રાખી, પોતાના પરિવારમાં સુંદર જાગૃતિ લાવીને બધા જ પરિવાર પર સારી એવી શ્રદ્ધાનો જ્ઞાનરૂપી જ્યોતિ જગાડી ગયા છે. કાળ આગળ તિર્થંકરો, ચક્રવર્તીઓ, બળદેવો, વાસુદેવો, રાજા મહારાજા, રાષ્ટ્રપતિઓ આદિનું પણ ચાલતું નથી. કાળમુખમાં બધા જ સમાઈ જવાના. પણ મહાન વ્યક્તિઓ મહાન કાર્યો કરી ગયા તેમની યાદ સમાજમાં કાયમ માટે રહેવાની અને સારી કૃતિઓ પણ યાવદ્ચન્દ્રદિવાકરો સુધી કાયમ રહેવાની. પંડિતજી પણ સમાજ ઉપર મહાન ઉપકારોનું કાર્ય કરીને ગયા અને તેઓ પોતાનો દેહ છોડયો ત્યાં સુધી કાર્યરત રહી કાર્ય કરી ગયા. આવું જ ઉપકારમય જીવન આપણું બને એ જ શુભેચ્છા છે.

સાત્ત્વિક સુજન પંડિત

મુનિ શીલચન્દ્રવિજય

વિદ્યોપાસનાના ક્ષેત્રે કેટલીક વ્યક્તિઓનું જીવન વિદ્યા સાથે એવું તો એકરસ બની ગયું હોય છે કે પછી એમનું નામ અને એમનું જીવન પણ વિદ્યાના એક પર્યાય સમું બની રહે છે. આવી વ્યક્તિઓ પાસે વિવિધ 'ડૉક્ટરેટ'ની ઉપાધિઓ પણ વામણી ભાસે છે; એટલું જ નહિ પણ એમના નામની આગળ પાછળ એ પાશ્ચાત્ય ઋધ્યાંકો લગાડીએ તો તેથી તેમનું વિદ્યામય વ્યક્તિત્વ જરાક ઝંખવાતું હોય એવું લાગે છે. આવા સારસ્વતોના વ્યક્તિત્વ સાથે પૂર્ણપણે બંધબેસતું એવું કોઈ માનાર્હ વિશેષાભિધાન હોય તો તે એક જ છે: 'પંડિત'. 'પંડિત' શબ્દ કેવળ એમના પાંડિત્યનું સૂચન નથી કરતો; એ તો એ પાંડિત્યમય વ્યક્તિત્વ પ્રત્યે સહૃદયોનાં હૈયામાં આદર પણ જગાવી જાય છે. સુહૃદો અને સહૃદયોના આદરના અધિકારી પંડિતપુંગવ—નખશિખ વિદ્યાપુરુષ સ્વ. શ્રી બેચરદાસ દોશી—ની પુણ્યસ્મૃતિને અર્પિત સ્મરણાંજલિ ગ્રંથ જેટલો સદોચિત છે તેટલો જ વિદ્યા અને વિદ્વજ્જનો પરત્વેની આપણી સંપ્રીતિનો સૂચક પણ છે.

શ્રુતદેવતાના પરમોપાસક

મહત્તરા શ્રીમૃગાવતીશ્રીજી

મારા ઉપકારી વિદ્યાગુરુ આદરણીય (સ્વ.) પંડિત બેચરદાસ દોશીને સ્મરણાંજલિ રૂપે સમર્પિત ગ્રંથ પ્રકાશિત થઈ રહ્યો છે જાણી અમને સૌને અપાર આનંદ થયો છે. આવા ઉચ્ચ કોટિના વિદ્વાનનું મરણોત્તર પણ આ રીતે બહુમાન થાય તે સર્વ રીતે ઉચિત છે.

આ અવસરે (સ્વ.) પંડિતજી વિષે બે'ક શબ્દો લખવાની મને પણ ભાવના થઈ આવી. એઓની પાસે ત્રણ ચાતુર્માસ દરમિયાન આગમ ગ્રંથોનું મેં અધ્યયન કરેલું. સાધ્વી સુવ્રતાશ્રી પણ પંડિતજી પાસે પ્રાકૃત વ્યાકરણ તથા પાલિ વ્યાકરણ ભણેલાં. અમો બન્નેને જે લાગણી, સ્નેહ અને ઉમળકાથી ભણાવ્યા હતા તે બદલ (સ્વ.) પંડિતજીનો ઉપકાર અમોને જીવનભર યાદ રહેશે.

આગમ ગ્રંથોમાં જ સમતાનું વર્ણન આવે છે તે ખરેખર પંડિતજીના જીવનને સ્પર્શ્યું હતું. ઘણા પ્રસંગોમાં મેં પ્રત્યક્ષ નિહાળ્યું છે કે ગમે તેવા વિષમ સમયે પંડિતજી શાન્તભાવમાં, સમભાવમાં જ રહેતા; કદી સમતુલા ગુમાવી હોય તેવું મને યાદ નથી. આડંબરથી દૂર રહેવું, બધી વાતોમાં સ્વાભાવિક જ "સ્વભાવ"માં રહેવું એ મેં એમનામાં જોયું છે. એમની સરળતા તો બાળક જેવી, એમની નિખાલસતા અને ઋજુતા પણ એટલાં જ અનુપમ.

આગમ ગ્રંથોમાં ભગવાન મહાવીરનો ધર્મ તથા ઉપદેશ લગભગ ત્રણ શબ્દોમાં આવી જાય છે સરળતા, સ્વાભાવિકતા અને સમતા! જિનેન્દ્રદેવનો આ ધર્મોપદેશ પંડિતજીને બરોબર સ્પર્શ્યો હતો. એમણે તે આત્મસાત કર્યો હતો તેમ મને લાગે છે.

લાંબા સમયથી પંડિતજીના એક કાન તથા એક આંખ નબળાં પડચાં હતાં; છતાં પણ વિદ્યાધ્યાસનો પરિશ્રમ છોડેલો નહિ.

પંડિતપ્રવર બેચરદાસજી

મધુસૂદન ઢાંકી

પ્રાકૃતો અને પ્રમાણશાસ્ત્રના પારગામિ, શ્રુત-પ્રચેતા, પાંડિત્યમહોદધિ (સ્વ.) બેચરદાસ દોશી સાથે અમદાવાદમાં શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામન્દિરમાં મારે બે'એક વાર મળવાનું થયેલું; પણ જે વિષયોમાં તેઓ નિપુણ હતા તેમાં મારી ચાંચ ડૂબે તેમ નહોતું; એટલે વિશેષ વાતચીત થઈ શકે તેવી કોઈ બૌદ્ધિક ભૂમિકા નહોતી. પણ પછીથી આગમોનાં ઐતિહાસિક પાસાંઓના અન્વેષણમાં રસ લાગ્યાથી તેમના લેખનોનું અધ્યયન કરવાનો અવસર સહેજે પ્રાપ્ત થયો; ત્યારે પ્રસ્તુત વિષયોમાં તેમનાં વ્યાપ અને પ્રજ્ઞાપન કેવાં વિસ્તૃત છે તે વિષે કલ્પના થઈ. તેઓ વાત્સલ્યપૂર્ણ ગુરુજન, સફળ અધ્યાપક અને જન્મજાત સજ્જન હોવા અંગે તો જુદા જુદા મિત્રો, પરિચિતો પાસેથી ઘણું ઘણું સાંભળેલું. અને એથી જ તો પંડિત સુખલાલજી અને પંડિત બેચરદાસજી ગુજરાતના અને ભારતના સારસ્વતક્ષેત્રે એક ધ્યાન ખેંચે તેવી જોડી બની ગયેલા. આજે એમની બન્નેની અનુપસ્થિતિમાં પ્રાકૃતોની ગવેષણાનો મહાબોજ હવે કોણ ઉઠાવશે એ મોટો પ્રશ્ન છે. શરીરને સારસ્વત-કાર્યનું સુસાધન બનાવનાર સાધુમૂર્તિ સ્વ. પંડિત બેચરદાસજી, વેદોક્ત આયુસીમા સમીપ પહોંચ્યા પછી અને દશકાઓ પર્યન્ત સતત વિદ્યાલાભ દીધા પછી અમરત્વને વર્યા છે. એઓ અક્ષર-સમૃદ્ધિનો અખુટ ખજાનો આપણા માટે મૂકી ગયા છે. તેમાંથી આવનારી ઘણી પેઢીઓને પોતાનાં શોધકાર્યની વસ્તુ અને ભૂમિકા સદૈવ મળતાં રહેશે.

નવું જાણવું, વાંચવું, લખવું એમ તેઓની સતત સાધના ચાલતી જ રહેલી. અને શતક સમીપ પહોંચેલી વૃદ્ધાવસ્થામાં પણ એમનામાં જિજ્ઞાસુ વિદ્યાર્થીઓને પઠન કરાવવાની જે ધગશ હતી, અને જ્ઞાનસાધના, જ્ઞાનયોગમાં પ્રતિક્ષણ સંલગ્ન રહીને પોતાના વિશાળ અનુભવ તથા જ્ઞાનનો, વિદ્યાનો, સમાજ અને શ્રીસંઘને સતત લાભ જે રીતે તેઓ આપી રહેલા તે જોતાં આનંદ ઉપરાન્ત આશ્ચર્ય પણ થતું.

પંડિતજી પોતાના જ્ઞાનનો, પીઢ અન્વેષણોનાં પરિણામોનો જે સ્વસ્થ, સમતોલ અને માતબર વારસો મૂકી ગયા છે તેનો લાભ આપણને સૌને લાંબા કાળ સુધી મળતો રહેશે તેવી શુભ ભાવના આજે એમને જાણનાર સૌ કોઈના અંતરમાં હશે.

પંડિતપ્રવરને વન્દના

કાનજીભાઈ પટેલ

"જેમ કોઈ જંગલી છોડ પોતાની મેળે વાંકોચૂંકો વધે અને જીવે તેમ મારું જીવન એમ ને એમ વાંકુંચૂંકું વધ્યું છે. જંગલી છોડને ઉછેરનારો કોઈ આવી મળ્યો હોત તો કદાચ તે વધારે ઉત્તમ દેખાત; તેમ મને પણ બચપણથી જ કોઈ સંસ્કાર–સંપન્ન રક્ષક મળ્યો હોત તો કદાચ અત્યારે છું તેના કરતાં વિશેષતાવાળો બનત એવો મને આભાસ છે. સંભવ છે તે ખોટો પણ હોય."—ઉપર્યુક્ત શબ્દો છે સ્વ. પંડિત બેચરદાસ દોશીના—જીવનની પળે પળને મૂલ્યવાન સમજીને તેનો સદુપયોગ કરનાર, વિદ્વાનોની પરંપરા વેઠીનેય વિદ્યાની સંપ્રાપ્તિ કરનાર, જૈનધર્મના તત્ત્વને સમજીને (સમાજનો વિરોધ સહીનેય) તેને સમાજમાં પ્રસારિત કરનાર, પ્રાકૃત ભાષાને યુનિવર્સિટીમાં પ્રતિષ્ઠા અપાવનાર, સમાજને સત્યનો માર્ગ ચીંધનાર, રાષ્ટ્રીય પ્રવૃત્તિમાં ઝુકાવી દઈને પોતાને માથે મુસીબતો નોતરનાર અને પોતાના પાંડિત્યથી ગુજરાતને ગૌરવ અપાવનાર વિરલ વિભૂતિના.

તાજેતરમાં તા. ૧૧–૧૦–૮૨ને દિને એ દીવો બુઝાઈ ગયો પણ એનો પ્રકાશ રહ્યો છે. એમનું જીવન આજેય અનેકને માટે પ્રેરણાદાયક બની શકે તેમ છે.

ભારતના સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસમાં વલ્લભીપુરનું નામ સુવર્ણાક્ષરે લખાયેલું છે. તે હાલના વળામાં પંડિત બેચરદાસ દોશીનો જન્મ સં. ૧૯૪૬માં પોષ વદી અમાસની રાતે થયેલો. પિતાનું નામ જીવરાજ લાધાભાઈ દોશી અને માતાનું નામ ઓતમબાઈ. જ્ઞાતિએ વીસા શ્રીમાળી દેરાવાસી જૈન. તેમનાં માતાજી કહ્યા કરતાં કે "આ રોયાને માટે મેં પત્થર એટલા દેવ કર્યા છે, ભાતભાતની બાધા આખડીઓ રાખેલી અને ઘણા ભૂવા અને જતિઓની પણ આરાધના કરેલી." બચપણથી જ બેચરદાસના નસીબમાં વિષમ સંજોગોનો સામનો કરવાનું જ જાણે લખાયેલું હતું.

એકદા પર્યુષણના વરઘોડા વખતે ઘોડો વિફર્યો, ઝાડ થયો અને પંડિતજીના પિતાને વગાડયું. જ્યાં ખાવાના સાંસા હોય ત્યાં દવા ક્યાંથી થાય ? પિતાને પગની કાયમની ખોડ રહી ગઈ. શરીરે સાવ અસક્ત થઈ ગયા. તોય તે લાકડીને ટેકે દુકાને જતા, અને ઘરનું પોષણ કરતાં. પણ એવામાં બેચરદાસના કાકા હરખા લાધાનું કોલેરાથી મોત થયું. ભાઈના મૃત્યુનો આઘાત જીવરાજ જીરવી ન શક્યા અને વળતે દિવસે તેઓય ભાઈ પાસે ચાલી નીકળ્યા અને બેચરદાસને માથે આભ તૂટી પડ્યું. પોતાની પાસેની વાલની વીંટી વેચીનેય માતાજીને કારજ કરવું પડયું. ઘર કારમી ગરીબીની ભીંસમાં ભીંસાયું. માતાજીએ હિંમત રાખી, કાળી મજૂરી કરી છોકરાંને મોટાં કરવા તરફ ધ્યાન આપ્યું. માને કાળી મજૂરી કરતી જોઈ બેચરદાસનો જીવ કપાઈ જતો. પોતાની માતાને મદદ કરવામાં તેમણે કદી પણ શરમ કે નાનમ અનુભવી ન હતી. અનાજમાં ભેળવવા રાખ ચાળવી, કાલાં ફોલવાં, કાલાંના ઠાળીઆમાંથી રૂ એકઠું કરવું, દાળમશાલી વેચવી વગેરે જે કામ મળે તે પંડિતજી કરતા રહેતા.

પંડિતજીમાં નાનપણથી જ ભણવાની ભારે જિજ્ઞાસા હતી. તેઓ ચાર-પાંચ ગુજરાતી મોસાળ સણોસરામાં ભણ્યા. પહેલેથી જ એમનામાં વિદ્યાપ્રીતિ અને સંસ્કારો તો પડેલા જ હતા. તેઓ સણોસરા ભણતા હતા ત્યારે એમના ઉપર હેત રાખનાર એમના એક શિક્ષકે એમને ઇશારાથી કોપી કરી લેવાની સૂચના કરી હતી. પણ બેચરદાસે તે માની નહીં. તે અરસામાં જૈનાચાર્ય વિજયધર્મસૂરિ મહારાજે જૈન વિદ્વાનો તૈયાર કરવાના ઉદ્દેશથી માંડળમાં જૈન પાઠશાળાની સ્થાપના કરી હતી. વળામાં છ ગુજરાતી પૂરી કરીને તેઓ માંડળ ભણવા ગયા. એ વખતે એમના ઉચ્ચારો શુદ્ધ નહીં. **चंद्रमा** ને બદલે **संद्रमा** બોલે. પણ ત્યાં એમને શરૂઆતમાં જ ધમકી મળી ગઈ કે શુદ્ધ ઉચ્ચારણ ન થઈ શકે તો ઘરભેગા થઈ જાઓ અને એમણે ધ્યાન રાખીને ઉચ્ચારણ–શુદ્ધિમાં સફળતા મેળવી. માંડળમાં છ–સાત મહિના રહીને કૌમુદીનો અભ્યાસ કર્યો. ગુજરાતમાં જૈન વિદ્વાનો તૈયાર કરવા મુશ્કેલ છે એમ મુનિશ્રીને લાગતાં તેમણે વિદ્યાકેન્દ્ર કાશીમાં જવાનો વિચાર કર્યો. એમની સાથે બેચરદાસને બનારસ જવાની ઇચ્છા થઈ. પરંતુ મહારાજ 'બેચરને સાધુ બનાવી દેશે'— એવા ભયને લીધે માતાએ સંમતિ આપી નહીં અને બનારસ જવાનું માંડી વાળવું પડ્યું. પગપાળા બનારસ જવા નીકળેલા બેચરદાસને ગોધરાથી વલ્લભીપુર પાછા આવવું પડ્યું. પછી પાલિતાણા ગયા અને શ્રી સિદ્ધિવિજયજી મહારાજ પાસે રહીને નવતત્ત્વ વગેરેનો અભ્યાસ કર્યો. ત્યાં જમવા વગેરેની બહુ મુશ્કેલી વેઠવી પડી. પ્રભાવના વગેરેમાં જે કંઈ મળે તેનાથી ચલાવી લેવું પડતું. કોઈ દિવસ તો એકાદશી પણ થઈ જતી. જામનગરના સદ્‌ગૃહસ્થ શ્રી સૌભાગ્યચંદ કપૂરચંદે માસિક રૂ. ૧૦/– આપવાનું નક્કી કર્યું એટલે તેમનો માર્ગ કંઈક સરળ બન્યો. પાલિતાણામાં એક વર્ષ રહી વળી પાછા વળા આવી ગુજરાતી નિશાળે સાતમી ચોપડી ભણવા બેઠા. માને મદદરૂપ થવા વળાના જિનમાં રૂનાં ઊડી ગયેલાં પૂંભડા વીણી લાવવાનું – વાણિયાના દીકરાને ન શોભે એવું – કામ કરવા માંડ્યા. બેચરદાસ પોતાને સોંપાયેલું કામ – કોઈ જોનાર હોય કે ન હોય – બરાબર કરતાં. એક પળ પણ વેડફાતાં તેમનો જીવ કચવાતો. આ ટાણેય મન તો બનારસનો જાપ જપતું હતું. પુત્રની તીવ્ર ઇચ્છા જોઈ માતાએ બનારસ જવાની સંમતિ આપી. ફીના પૈસાની જોગવાઈ થઈ અને બનારસ જવાની તૈયારી પૂરી થઈ ત્યાં વળી આફત આવી. સગાંવહાલાંએ બેચરદાસની માતાને ભય બતાવ્યો કે કદાચ છોકરાને મહારાજ દીક્ષા આપી દે. એમ થાય તો કોઈ તેમની પડખે ઊભું નહીં રહે તેવી ધમકી આપી. માતાનું મન ડગી ગયું અને તેમણે પુત્રને બનારસ જતો અટકાવ્યો. તેઓ રોજ રોજ રડ્યા કરે અને ભણવા જવા વિશે ગોખ્યા કરે પણ માતાજી પાસેથી બનારસ જવાની સંમતિ મળે એમ ન હતી એથી બેચરદાસે મહેસાણા જવાની સંમતિ મેળવી. મહેસાણામાં એક જ માસમાં ભાંડારકરની સંસ્કૃત ચોપડી બરાબર પૂરી કરી ત્યાંથી એક દિવસ માતાને પૂછ્યા વગર જ (સં. ૧૯૬૨—૬૩ માં) તેઓ મિત્રો સાથે સીધા બનારસ પહોંચી ગયા.

બનારસમાં પંડિતો પાસે ભણવાનું શરૂ કર્યું. પણ પંડિતોની ભાષા સમજવામાં પડતી મુશ્કેલીને નિવારવા પાઠશાળાના સ્થાપક શ્રી ધર્મવિજયજી મહારાજે મુનિરાજ અમીરવિજયજી પાસે ભણવાની વ્યવસ્થા કરી આપી. પહેલી જ મુલાકાતમાં, પાઠમાં ભૂલ થવાથી નેતરની સોટીના વીસ ફટકાની સજા મળી. બેચરદાસે મૂંગે મોઢે એ શિક્ષા સહી લીધી. એમની પાસેથી એ સિદ્ધહેમ લઘુવૃત્તિ ભણ્યા.

બનારસની એ પાઠશાળાનું વાતાવરણ વિચિત્ર હતું. પાઠશાળામાં માત્ર સાધુઓનું જ વર્ચસ્વ હતું; વિદ્યાર્થીઓનું જરાય નહીં. વિદ્યાર્થીઓએ પણ સાધુ જેવા નિયમો પાળવા પડતા. પાઠશાળા

થતા પ્રવચનોમાં દીક્ષા જ પરમ ધર્મ હોય એવો બોધ અપાતો. સ્ત્રીની નિંદા કરવામાં આવતી. આને પરિણામે બેચરદાસનું મન પાઠશાળા તરફથી ઊઠી ગયું.

બનારસમાં એમણે વ્યાકરણ, ન્યાય અને સાહિત્યના પંડિતો પાસે શિક્ષણ લીધું. શિયાળામાં રોજ રાત્રે દોઢ કે બેથી સવારના છ વાગ્યા સુધી વાંચતા, અન્ય વિદ્યાર્થીઓ સાથે બનારસના મહાપંડિત નકછેદરામ પાસેથી તેમણે **सन्मनितर्क** નું અધ્યયન કર્યું. હેમચંદ્રનો કોશ અને ધાતુપાઠ કંઠસ્થ કરી લીધા. હેમચંદ્રનું પ્રાકૃત વ્યાકરણ તો એ પોતાની મેળે જ શીખી ગયા. વ્યાકરણ શીખતાં એ ભાષા તો તરત જ આવડી ગઈ. ઉપરાંત, શૌરસેની, પૈશાચી, ચૂલિકા પૈશાચી અને અપભ્રંશ ભાષામાંયે નિપુણતા આવી ગઈ. સંસ્કૃત અને પ્રાકૃત બન્ને બોલવા–લખવા પર પ્રભુત્વ મેળવ્યું.

બેચરદાસ અને અન્ય વિદ્યાર્થીઓ કાશીમાં તનતોડ મહેનત કરીને અભ્યાસ કરતા હતા ત્યારે મહારાજશ્રીના પ્રતિસ્પર્ધી કેટલાક મુનિઓએ ગુજરાતમાં એવી અફવા ફેલાવી કે કાશીમાં તો મુનિઓ અને વિદ્યાર્થીઓ માલમલીદા ઉડાવે છે અને સમાજના પૈસાનો અપવ્યય કરે છે. પાઠશાળા અંગેની ગેરસમજ દૂર કરવા માટે મહારાજશ્રીએ બેચરદાસ અને અન્ય તેજસ્વી વિદ્યાર્થીઓને ગુજરાતમાં મોકલ્યા. આ વિદ્યાર્થીઓએ જાહેરસભાઓ ગોઠવી એમાં સંસ્કૃત અને ગુજરાતીમાં સરસ વ્યાખ્યાનો આપ્યાં. અમદાવાદમાં બનારસની પાઠશાળાની શાખા ખોલી અને "સો મસાલેમેં એક ધનિયા, સો બંભનમેં એક બનિયા" કહેવત સાચી પાડી. બેચરદાસના વ્યાખ્યાનને સાંભળીને શ્રી આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ એમના તરફ સદ્ભાવ રાખતા થઈ ગયા. 'વસન્ત'માં એમના સાહિત્યિક કાર્યની કદર કરી.

પૂનામાં ભરાયેલ Oriental Conferenceમાં બેચરદાસે 'અર્ધમાગધી ભાષાનું સ્વરૂપ' વિષય પર નિબંધ રજૂ કર્યો. નિબંધ અને 'વસંત' માં છપાયેલી નોંધ ઉપરથી વડોદરામાં શ્રી સી. ડી. દલાલની જગ્યાએ પં. બેચરદાસને નીમવાની વાત ચાલી. એ માટે વડોદરાના દિવાન શ્રી મનુભાઈ મહેતા સાથે મુલાકાત થઈ, પણ મહાત્મા ગાંધીજીમાં વિશેષ શ્રદ્ધા ધરાવનાર ખાદીધારીને દેશી રાજ્યની નોકરી ક્યાંથી અનુકૂળ રહે ? પંડિતજીએ તેનો અસ્વીકાર કર્યો. તેઓ રાષ્ટ્રીય ગૂજરાત વિદ્યાપીઠમાં જોડાયા અને વડોદરા ન ગયા.

બેચરદાસ પુનઃ બનારસ ગયા ત્યારે ન્યાયશાસ્ત્રના પ્રાચીન ગ્રંથોનો અભ્યાસ શરૂ કર્યો. પ્રથમ જૈન ન્યાયના ગ્રંથો સ્યાદ્વાદમંજરી, અવતારિકા વગેરે ભણ્યા પછી ન્યાયસૂત્ર, વૈશેષિકસૂત્ર, સાંખ્યકારિકા વેદાન્તપરિભાષા વગેરે વૈદિક ન્યાયના સૂત્રો ભણ્યા. પોતાના અભ્યાસની સાથે સાથે શ્રી યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળાના ગ્રંથોનું સંપાદન પં. હરગોવિંદદાસ શેઠના સહકારમાં કરવા લાગ્યા. ખૂબીની વાત તો એ છે કે આ ગ્રંથમાળામાં પ્રકાશિત વ્યાકરણ અને ન્યાયને લગતા ગ્રંથો કલકત્તા સંસ્કૃત કૉલેજની તીર્થ પરીક્ષાના કોર્સમાં સ્થાન પામ્યા અને પછી પંડિતજી વ્યાકરણ અને ન્યાયના તીર્થ થયા. મુંબઈની એજ્યુકેશન બૉર્ડની પરીક્ષામાં આ બંનેને ઉત્તિર્ણ થયા બદલ રૂ. ૭૫–૭૫નું પારિતોષિક મળ્યું.

પ્રાકૃત ભાષા પર પ્રભુત્વ કેળવ્યા પછી બૌદ્ધધર્મના જ્ઞાન માટે પાલિના અભ્યાસની જરૂર જણાઈ. આચાર્ય મહારાજે ડૉ. સતીષચંદ્ર વિદ્યાભૂષણની સાથે પંડિત બેચરદાસને તથા પં. હરગોવિંદદાસ

૨

શેઠને કોલંબો મોકલ્યા. ત્યાં આઠ માસના ટૂંકા ગાળામાં પાલિ ભાષા અને ત્રિપિટકનો અભ્યાસ કર્યો અને પાછા આવી યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળાના કામમાં લાગી ગયા. બન્નેએ સાથે મળી ૧૬–૧૭ ગ્રંથોનું સંપાદન કર્યું. ગ્રંથમાળા માટે તેમને ૧૨–૧૨ કલાક અને ક્યારેક તો ૧૮–૧૮ કલાક કામ કરવું પડતું.

પ્રાકૃત ભાષા આત્મસાત્ થયા પછી પં. બેચરદાસના નવીન જીવનના શ્રીગણેશ મંડાયા. પ્રાકૃત શીખ્યા પહેલાં જૈનધર્મ પ્રત્યે કેવળ પારંપરિક શ્રદ્ધા–અંધશ્રદ્ધા હતી. એ ભાષા શીખ્યા પછી જૈન આગમો વાંચવાનું શરૂ કર્યું. એમાં ઊંડો રસ પડવા માંડ્યો. જૈન આગમોના વાચનથી આંખ ઉપર જામેલાં અંધકારનાં પડળ ખસી ગયાં. વિચારોને સવિવેક અને તુલનાત્મક રીતે ચકાસવાની વૃત્તિ જાગી. ગુરુ તરીકેની જૈન મુનિઓ પરની શ્રદ્ધા ડગી ગઈ. સમાજમાં પ્રવર્તતા રૂઢ જડ વિધિ-વિધાનો અને શ્રાવકોના આચારો પર અનુકંપા છૂટી. એમ લાગ્યું કે આગમોને લોકભાષામાં ઉતારવા જોઈએ. બનારસમાં આ ઇચ્છા પૂર્ણ થઈ શકે તેમ ન હતી. એટલે સંવત ૧૯૭૦–૭૧ના અરસામાં અમદાવાદના શેઠ શ્રી પૂંજાભાઈ હીરાચંદે સ્થાપેલ જિનાગમ પ્રકાશન સભામાં જોડાયા. જૈન આગમોના પ્રમાણભૂત ભાષાન્તરો તૈયાર કરાવવા એ આ સંસ્થાનો મુખ્ય ઉદ્દેશ હતો. આગમો પ્રગટ થતાં ગયાં. જૈન ગૃહસ્થો અને મુનિઓએ તેનો ભારે વિરોધ કર્યો. પંડિતજી માટે વિઘ્નોની પરંપરા શરૂ થઈ. અંગત આક્ષેપો અને ગાલિપ્રદાન એવું બધું સહવું પડયું.

પોતાને જે કંઈ સત્ય લાધ્યું–સમજાયું, તેને અભિવ્યક્તિ આપવા પં. બેચરદાસનું મન ઉછાળા મારવા લાગ્યું. ત્યાં એક તક મળી ગઈ. તા. ૨૧–૧–૧૯૧૯ના રોજ મુંબઈમાં માંગરોળ જૈનસભાના હૉલમાં શ્રી મોતીચંદ ગિરધરલાલ કાપડીઆના પ્રમુખપદે પાર્શ્વનાથથી માંડીને હરિભદ્રસૂરિ સુધીનો ઇતિહાસ આલેખી 'જૈન સાહિત્યમાં વિકાર થવાથી થયેલ હાનિ' એ વિષય ઉપર વ્યાખ્યાન આપ્યું. એ વ્યાખ્યાનની મુંબઈના મોટા મોટા દૈનિકોએ મોટાં મથાળાં સાથે નોંધ લીધી અને તદ્દન શાન્ત એવો જૈન સમાજ ખળભળી ઊઠ્યો. અમદાવાદની ગુરુશાહી દ્વારા પ્રેરાયેલા નગરશેઠે બબ્બે નોટિસો મોકલી. બેચરદાસે નમતું જોખવાને બદલે 'સમાજની લાલ આંખો' નામનો હિંદુસ્તાન પત્રમાં લેખ લખ્યો. અમદાવાદના નગરશેઠે પં. બેચરદાસને સંઘ બહાર જાહેર કર્યા. તેમની મહાવીર જૈન વિદ્યાલયની નોકરી છૂટી ગઈ. વળી પાછો 'જૈન સમાજનું તમસ્તરણ' નામનો લેખ લખ્યો અને જૈન સમાજ એમની ઉપર તૂટી પડયો. 'જે માથે પડે તે એકલાએ સહી લેવું' એવી તૈયારી રાખી સમાધાનની વાત ફગાવી દીધી.

'જૈન સાહિત્યમાં વિકાર થવાથી થયેલી હાનિ' ભાષણ પછી જૈન સંઘ જ્યારે બેચરદાસ ઉપર તૂટી પડયો ત્યારે પંડિતજીએ ગાંધીજીને વાત કરી. ગાંધીજીએ કહ્યું કે, "તમારી વાત શાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ તમને પ્રામાણિક લાગતી હોય તો ગમે તે થાય તોપણ ડગશો નહીં. અને કોઈના ઉપર રોષે પણ ભરાશો નહીં. તમે મૂંઝવણમાં પણ પડશો નહીં. નવી વાત કહેનારને માટે સમાજ હંમેશાં આમ જ કરતો આવેલો છે એ જાણીતું છે."

ઈ. સ. ૧૯૨૧માં ગાંધીજીએ ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ સ્થાપી. એમાં સર્વધર્મ-સમભાવની દૃષ્ટિએ ભારતના તમામ ધર્મોનું સાહિત્ય તૈયાર કરવું એ ગાંધીજીની ભાવના હતી. એ માટે ધર્માનંદ કોસંબી,

મુનિ જિનવિજયજી, પં. સુખલાલજી, અધ્યાપક રામચંદ્ર આથવલે, શ્રી રામનારાયણ પાઠક, શ્રી હરિનારાયણ આચાર્ય વગેરેની વિદ્વદ્મંડળી પોતપોતાના વિભાગોનું કામ ચલાવતી. પં. સુખલાલજી સન્મતિતર્કનું સંપાદન કરવાનું ઇચ્છતા હતા. તેમની માગણીથી ઈ. સ. ૧૯૨૨ થી પં. બેચરદાસ ગૂજરાત વિદ્યાપીઠમાં જોડાયા અને ત્યારથી અમદાવાદમાં આવીને વસ્યા. વિદ્યાપીઠમાં જોડાવાથી આશ્રમના જીવનની ઠીક ઠીક અસર થઈ અને તેમને પોતાનું જીવન ધન્ય લાગવા માંડયું.

આ પછી તો ગાંધીજીની દાંડીકૂચનો ઐતિહાસિક પ્રસંગ આવી પડયો. એ ટાણે ગાંધીજીએ એમને જેલમાંથી પત્ર લખીને જણાવેલું કે "તમારે તો પૂંજાભાઈ ગ્રંથમાળાનું કામ કરવાનું છે." પણ મન માન્યું નહીં. મહાત્માજી જેવા સન્તપુરુષ જેલમાં હોય અને પોતે બહાર રહે એ કેમ બને ? તેથી હસ્તલિખિત 'નવજીવન'નું તંત્રીપદ સંભાળ્યું. બ્રિટિશ સરકારે એમની ધરપકડ કરી. પહેલાં સાબરમતી જેલમાં અને પછીથી નવ માસ માટે વીસાપુરની જેલના મહેમાન બન્યા. એમને ઘણું સહન કરવું પડયું પણ એનો એમને કયારેય અફસોસ થયો નથી. પોતે જે કંઈ કર્યું તે તો રાષ્ટ્ર પ્રત્યેની પોતાની ફરજ હતી ને ! પણ પંડિતજીની ખરી મુશ્કેલીનો સમય તો જેલમાંથી છૂટયા પછી શરૂ થયો. તેમને બ્રિટિશ હુકુમતમાં પ્રવેશ કરવાની મનાઈ હતી, જે ઈ. સ. ૧૯૩૫–૩૬ સુધી ચાલુ રહી. આ સમય દરમિયાન કુટુંબના ભરણપોષણ માટે મારવાડમાં સ્થાનકવાસી સાધુઓ અને બીજાઓને ભણાવીને પોતાનો વિકટ પંથ કાપતા રહ્યા. આ સમય દરમિયાન એક અણનમ યોદ્ધાની જેમ પંડિતજી જીવન-સંગ્રામ ખેલતા રહ્યા. અનેક જૈન મુનિઓને અને પ્રાકૃત શીખવા ઇચ્છનારાઓને એમણે દિલ દઈને પ્રાકૃત ભણાવ્યું. 'પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકા' નામે પ્રાકૃત વ્યાકરણ અને અપભ્રંશ વ્યાકરણ લખ્યાં.

એમને વિચાર આવ્યો કે યુનિવર્સિટીના અભ્યાસક્રમમાં સંસ્કૃત અને પાલિને સ્થાન છે તો પછી પ્રાકૃતને કેમ નહીં ? એમણે પ્રાકૃત સાહિત્યને લગતી એક મોટી નોંધ તૈયાર કરી. પ્રાકૃત સાહિત્યનો બરાબર ખ્યાલ આપતો નિબંધ તૈયાર કર્યો. અને એની મુંબઈ યુનિવર્સિટીમાં રજૂઆત કરી. થોડા સમય પછી મુંબઈ યુનિવર્સિટીએ સંસ્કૃતની પેઠે જ હાઈસ્કૂલમાં પાંચમા ધોરણથી અર્ધમાગધી ભાષા પણ શરૂ કરવાનું જાહેર કર્યું. પં. બેચરદાસજીએ આગમોની ભાષાની સેવામાં યત્કિંચિત નિમિત્તરૂપ બન્યાની ધન્યતા અનુભવી.

વિદ્યાપીઠનું ગ્રંથમાળાનું કામ બંધ થતાં તેમણે 'જૈનશાસન' નામના એક પાક્ષિક પત્રના સંપાદનની જવાબદારી સ્વીકારી. એ પત્રમાં તેમણે મર્યાદિત દીક્ષાની પદ્ધતિ, દીક્ષા લીધા પછી તે ન પાળી શકાય એવું લાગે તો દીક્ષા છોડી દઈને સિદ્ધપુરુષ થવાની યા શ્રાવકધર્મ આચરવાની પ્રાચીન રીત, ઉપધાન પાછળ ખર્ચ વગેરે બાબતો પર શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ ચર્ચા ઉપાડી.

અમદાવાદ નિવાસ દરમ્યાન એમને લાગ્યું કે અમે જે કંઈ જાણીએ છીએ તે અમદાવાદના લોકો પણ જાણે એવી કોઈ યોજના થાય તો સારું. આ વિચારબીજ પાંગર્યું અને એમને ઘેરથી 'પર્યુષણ વ્યાખ્યાન માળા'નો પ્રારંભ થયો. આજે તો મુંબઈ, અમદાવાદ, કલકત્તા અને પૂના સુધી વ્યાખ્યાનમાળા પહોંચી ગઈ છે. તેને ઉપક્રમે અપાયેલા વ્યાખ્યાનો પુસ્તકાકારે બહાર પડે છે.

વળાના જિનમાં રૂનાં પૂમડાં વીણતા એ બેચરદાસની વિદ્વાન તરીકેની કીર્તિ ચોતરફ વિસ્તરવા માંડી. મુંબઈ યુનિવર્સિટીએ સાત ચોપડી ભણેલા બેચરદાસને 'ગુજરાતી ભાષાની ઉત્ક્રાન્તિ'

વિષય પર વ્યાખ્યાન આપવા આમંત્રણ આપ્યું. એમણે વિદ્વદ્વર્ગની સંનિધિમાં એ વ્યાખ્યાનો આપ્યાં, જે પુસ્તકાકારે પ્રગટ થયાં.

અમદાવાદની એલ. ડી. આર્ટ્સ કૉલેજમાં વર્ષો સુધી અર્ધમાગધીના અધ્યાપક તરીકે તેમણે સેવા આપી. એમના જેવા મહાપંડિત જે કૉલેજમાં અધ્યાપક હોય તે ગૌરવ કેમ ન લે? એમની પાસે તૈયાર થયેલા શિષ્યોને આજે પણ ગુરુનું સ્મરણ થતાં આંખમાં ઝળઝળિયાં આવી જાય છે. કૉલેજમાંથી નિયમ પ્રમાણે અવકાશ પ્રાપ્ત થયા છતાં માનદ્ અધ્યાપક તરીકે સેવા લઈ કૉલેજે પોતાનું તેમ જ પંડિતજીનું ગૌરવ વધાર્યું. ત્યાર પછી લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર સાથે તેમણે નાતો જોડચો. પં. શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા સાથે આચાર્ય જિનભદ્રના વિશેષાવશ્યક-ભાષ્યનું સંપાદન કર્યું. છેલ્લે ૯૦ વર્ષની ઉંમરે આચાર્ય હેમચંદ્ર વિરચિત સિદ્ધહેમ–શબ્દાનુશાસન (લઘુવૃત્તિ)નું ત્રણ ભાગમાં યુનિવર્સિટી ગ્રંથનિર્માણ બોર્ડ તરફથી પ્રકાશન થયું.

આવો છે આ વણિક બ્રાહ્મણનો જીવન–ઇતિહાસ. વણિકપુત્ર હોવા છતાં એમણે વિત્તને બદલે વિદ્યાની સંપ્રાપ્તિને મહત્ત્વ આપ્યું છે. સત્યને પામવું અને સમાજનો વિરોધ સહીનેય સમાજમાં પ્રસારવું, એવી એમણે વૃત્તિ રાખી છે. જીવનની પળેપળને અમૂલ્ય ગણીને એનો સદુપયોગ કર્યો છે. સરસ્વતીના આ પુત્રે સમાજ અને રાષ્ટ્ર બન્નેની સેવા કરી છે. જૈન સાહિત્યની તેમની વિરલ સેવાને લીધે અનેક મહત્ત્વના ગ્રંથો પ્રકાશમાં આવ્યા છે. પ્રાકૃત–અર્ધમાગધી ભાષાના તો પંડિતજી અસાધારણ વિદ્વાન તરીકે ખ્યાતિ પામ્યા છે. દેશ અને દુનિયાના ઉચ્ચ કોટિના વિદ્વાનોમાં માનભર્યું સ્થાન તેમણે પ્રાપ્ત કર્યું છે. સંસ્કૃત ભાષાના તેઓ ઉત્કટ વિદ્વાન તરીકેની ખ્યાતિ પામ્યા છે. ભારત સરકારે 'રાષ્ટ્રીય એવોર્ડ' આપીને તેમનું ઉચિત સન્માન કર્યું છે.

પંડિત બેચરદાસજી પ્રાચ્યવિદ્યાના ઊંડા અભ્યાસી અને વિદ્યાપુરુષ હતા. તેઓ પ્રકૃતિથી અતિ સરળ અને આકૃતિથી અતિ સૌમ્ય તથા વૃત્તિથી અતિ ઉદાર હતા. આવા ઋષિ વિદ્યાપુરુષને કોટિ કોટિ વંદન.

પં. બેચરદાસજી વિરચિત, સંપાદિત તથા અનુવાદિત ગ્રંથો અને લેખોની સૂચિ

સંપા. સલોની જોષી

['એક જિંદાદિલ અધ્યાપક' શીર્ષકતળે ડૉ. શાંતિભાઈ આચાર્યના 'વિદ્યાપીઠ' વર્ષ-૧૦ અંક-૪ (૧૯૭૨)માં આવેલા પંડિતજીના ચરિત્રાલેખ સાથે જોડેલ સૂચિનો અહીં ઉપયોગ કર્યો છે તે બદલ લેખકનો આભાર માનું છું.—સંપા.]

૧. મૌલિક ગ્રંથો

આર્ય, બુદ્ધ અને જૈન ધર્મના મૂળ સિદ્ધાંતોનો સમન્વય – અમદાવાદ; સસ્તુ સાહિત્ય વર્ધક કાર્યાલય, સં. ૨૦૦૨.

ગંગાધર શાસ્ત્રીજી કે અસત્ય આક્ષેપોં કે ઉત્તર – બનારસ : ધર્માભ્યુદય પ્રેસ, ૧૯૧૩.

ગુજરાતી ભાષાની ઉત્ક્રાંતિ–મુંબઈ : મુંબઈ યુનિવર્સિટી, ૧૯૩૯–ઠક્કર વસનજી માધવજી વ્યાખ્યાનો.

જૈન દૃષ્ટિએ બ્રહ્મચર્ય વિચાર/સુખલાલ સંઘવી સાથે—અમદાવાદ : ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ, ૧૯૩૧.

જૈન સાહિત્ય કા બૃહદ ઇતિહાસ-બનારસ : પાર્શ્વનાથ વિદ્યાશ્રમ શોધ–સંસ્થાન, ૧૯૬૬–(પાર્શ્વનાથ વિદ્યાશ્રમ ગ્રંથમાલા : ૬)-ભાગ ૧. અંગ આગમ.

જૈન સાહિત્યમાં વિકાર થવાથી થયેલી હાનિ–અમદાવાદ : લેખક.

તત્વાર્થ સૂત્ર-જૈન આગમ સમન્વય પર એક દૃષ્ટિ–[?] : પારેખ રતનલાલ ઇન્દ્રચન્દ્રજી, ૧૯૩૫.

ધર્મ સંશોધક ભગવાન મહાવીરની પચીસમી શતાબ્દીનો ઉત્સવ–અમરેલી : શેઠજી રામજી હંસરાજ અને શેઠ મંગળજી માણેકચંદ, ૧૯૩૪.

નવકાર મંત્રનો મહિમા–મુંબઈ : પરિપત્ર જૈન જાગૃતિ, ૧૯૪૫.

નવાંગી વૃત્તિકાર અભયદેવસૂરિ-કપડવણજ : વાડીવાલ એમ. પારેખ, ૧૯૫૪.

પર્યુષણના વ્યાખ્યાનો–અમદાવાદ : જૈન સાહિત્ય સંશોધક કાર્યાલય, ૧૯૩૦.

પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકા–બનારસ : યશોવિજયજી જૈન સંસ્કૃત પાઠશાળા, ૧૯૧૧–સંસ્કૃત શબ્દો વિના.

પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકા–ભાવનગર : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૧૯–સંસ્કૃત શબ્દો વિના.

પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકા–૪ આ.–અમદાવાદ : ગૂર્જર ગ્રંથરત્ન કાર્યાલય, ૧૯૪૭–સંસ્કૃત શબ્દો સાથે

પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકા–દિલ્લી : મોતીલાલ બનારસીદાસ, ૧૯૬૮–હિંદી.
પ્રાકૃત વ્યાકરણ–અમદાવાદ : ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ ૧૯૨૫.
મણિધારી જિનચંદ્રસૂરિ કાવ્યાંજલિ/સંપા. સાગરમલ જૈન, હરિહરસિંહ–બનારસ : પાર્શ્વનાથ વિદ્યાશ્રમ શોધ સંસ્થાન, ૧૯૮૧–(પાર્શ્વનાથ વિદ્યાશ્રમ લઘુ પ્રકાશન ૩)–અંગ્રેજી અનુવાદ સહ.

શ્રમણ ભગવાન મહાવીર.– મુંબઈ : મ. તા. મહેતા, ૧૯૫૪.

હેમચંદ્રાચાર્ય–અમદાવાદ : લેખક, ૧૯૩૬.

૨. સંપાદિત અનુવાદિત ગ્રંથો

અનેકાન્ત જયપતાકા/હરિભદ્રસૂરિ–બનારસ : હર્ષચન્દ્ર ભૂરાભાઈ, ૧૯૧૪–(યશોવિજય ગ્રંથમાળા; ૬)–સ્વોપજ્ઞ ટીકા સહ. સંસ્કૃત.

અભિધાન ચિંતામણી કોશ/હેમચંદ્રાચાર્ય-ભાવનગર : *યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા : ૪૧, ૪૨. સંસ્કૃત.

આવશ્યક નિર્યુક્તિ/ભદ્રબાહુ–બનારસઃ હર્ષચન્દ્ર ભુરાભાઈ, ૧૯૧૪. (યશોવિજય ગ્રંથમાળા)–પ્રાકૃત મૂળ ગ્રંથ.

ઉવસગ્ગહરવૃત્તિ/જિનસૂરિમુનિ--ભાવનગર : શાહ મોહનલાલ ગિરધરલાલ, ૧૯૨૧.

ગિરનાર ચૈત્ય પરિપાટી અને અપભ્રંશ વ્યાકરણ–અમદાવાદ : પુરાતત્ત્વમંદિર, ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ, સંવત ૧૯૭૯.

ચાંદ્ર વ્યાકરણ/ચન્દ્રગોમી–જોધપુર : રાજસ્થાન પ્રાચ્યવિદ્યા પ્રતિષ્ઠાન, ૧૯૬૭ – સંસ્કૃત વ્યાકરણ.

ચેઈઅવંદણ મહાભાસ–ભાવનગરઃ આત્માનંદ જૈન સભા, ૧૯૩૦.

જગદ્‌ગુરુકાવ્ય/પદ્મસાગર – બનારસ : હર્ષચંદ્ર ભૂરાભાઈ, ૧૯૧૩. (યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા : ૧૪)– સંસ્કૃત મહાકાવ્ય.

જિનાગમ કથાસંગ્રહ.–જૈન સાહિત્ય પ્રકાશન ટ્રસ્ટ, ગુજરાત વિદ્યાપીઠ.
૧૯૩૫ (પૂજાભાઈ જૈન ગ્રંથમાળા-૭) પ્રાકૃત કથાઓનો ગુજરાતી અનુવાદ.

જૈન કથારત્નકોશ-ભાવનગર : આત્માનંદ જૈન સભા, ભાગ ૧, ૧૯૫૧ ; ભાગ ૨, ૧૯૫૬–જૈન કથાઓનો ગુજરાતી અનુવાદ.

જૈનદર્શન–રાજકોટઃ મહેતા મનસુખલાલ રવજીભાઈ, ૧૯૨૧–'ષડ્દર્શન સમુચ્ચય' પરની ગુણરત્નની ટીકાનો 'જૈન દર્શન' અંગેના ભાગનો અનુવાદ પ્રસ્તાવના સાથે.

---

* યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળાના પ્રત્યેક પુસ્તકમાં પંડિત બેચરદાસ જીવરાજ દોશીની સાથે પં. હરગોવિંદદાસ શેઠ પણ સહ સંપાદક છે. પ્રત્યેકમાં અલગ ઉલ્લેખ નથી કર્યો.

દેવાનન્દાભ્યુદય મહાકાવ્ય/મેઘવિજય–મુંબઈ: સિંઘી જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૩૭ (સિંઘી જૈનગ્રંથમાળા : ૭). સંસ્કૃત.

દેશીશબ્દસંગ્રહ/હેમચન્દ્રાચાર્ય–મુંબઈ : ફાર્બસ ગુજરાતી સભા; ૧૯૪૭ : ભાગ ૧ સંસ્કૃત સંપાદન, ગુજરાતી અનુવાદ.

દેશીશબ્દસંગ્રહ/હેમચંદ્રાચાર્ય–અમદાવાદ: યુનિ. ગ્રંથનિર્માણ બોર્ડ, ૧૯૭૪–સંસ્કૃત મૂળ, ગુજરાતી અનુવાદ.

ધમ્મપદ (ધર્મનાં પદો)–અમદાવાદ : સસ્તું સાહિત્ય, ૧૯૫૮–પાલિ મૂળ અને ગુજરાતી અનુવાદ તથા પ્રસ્તાવના.

ધર્મામૃત ભજનસંગ્રહ–અમદાવાદ: નવજીવન પ્રેસ, ૧૯૩૯.

નિર્ભયભીમ વ્યાયોગ/રામચંદ્રસૂરિ–બનારસ : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, વીરસંવત ૨૪૩૭ (યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા : ૧૯). સંસ્કૃત

નેમિનાથ મહાકાવ્ય/કીર્તિરાજ ઉપાધ્યાય–ભાવનગર : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, વીર સંવત ૨૪૪૦ (યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા; ૩૮). સંસ્કૃત.

પવિત્ર કલ્પસૂત્ર/સંપા. મુનિ પુણ્યવિજયજી; અનુવાદક બેચરદાસ જીવરાજ દોશી–અમદાવાદ : નવાબ સારાભાઈ, ૧૯૫૨.

પાઈઅલચ્છી નામમાલા/ધનપાલ–ભાવનગર : બી. બી. એન્ડ મહાશયાનાં કંપની,* ૧૯૧૮ વીર સંવત ૨૪૪૩. પ્રાકૃત કોશ

પાઈઅલચ્છી નામમાલા/ધનપાલ–૨ જી આ.–મુંબઈ : શાદીલાલજી જૈન, ૧૯૬૦

પાંડવચરિત્ર/દેવવિજય ગણિ–બનારસ : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૧૬. (યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા; ૨૬).–સંસ્કૃત.

પાર્શ્વનાથચરિત્ર/ભાવદેવસૂરિ–બનારસ : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૧૧.–(યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા : ૩૨),–સંસ્કૃત.

પ્રદ્યુમ્નચરિત્ર/રત્નચંદ્રગણિ–ભાવનગર : બી. બી. મહાશયાનાં મંડલી, ૧૯૧૮.

ભગવતીસૂત્ર – અમદાવાદ : જૈનાગમ પ્રકાશન સભા; ૧૯૧૮–ભાગ ૧ મૂળ અને અનુવાદ.

ભગવતીસૂત્ર – રાજકોટ : જૈનાગમ પ્રકાશન સભા, ૧૯૨૩–ભાગ ૨, મૂળ અને અનુવાદ.

ભગવાન મહાવીરના દશ ઉપાસકો – અમદાવાદ. ગૂર્જર ગ્રંથરત્ન કાર્યાલય, ૧૯૩૧ – ઉવાસગદસાઓનો ભાવાત્મક અનુવાદ.

ભગવાન મહાવીરની ધર્મકથાઓ–અમદાવાદ : ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ, ૧૯૩૧. 'નાયાધમ્મકહાઓ' નો ભાવાત્મક અનુવાદ.

* 'બી. બી. મહાશયાનાં કંપની' એ નામે પ્રકાશિત ગ્રંથોમાં પં. બેચરદાસજી સાથે પં. ભગવાનદાસ પણ સંપાદક હતા.

મદનરેખા આખ્યાયિકા/જિનભદ્રસૂરિ–અમદાવાદ : લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર, ૧૯૭૩ (લા. દ. ગ્રંથમાળા–૩૯).

મલ્લિનાથ ચરિત/વિનયચન્દ્રસૂરિ–બનારસ : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૧૩ – (યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા; ૨૯). સંસ્કૃત.

મહાકવિ ધનપાલ રચિત શ્રી મહાવીર વિજ્ઞપ્તિકા સ્તુતિનું સવિવેચન સંપાદન–અમદાવાદ : જૈન સાહિત્ય સંશોધક, ૧૯૨૮.

મહાવીરચરિત : છઠ્ઠો પ્રસ્તાવ/ગુણચંદ્ર ગણિ–અમદાવાદ : પ્રાકૃત વિદ્યામંડળ, ૧૯૬૬–ગુજ. અનુ.

મહાવીરચરિયં : છઠ્ઠો પ્રસ્તાવ/ગુણચંદ્ર ગણિ,–અમદાવાદ : પ્રાકૃત વિદ્યામંડળ, ૧૯૬૬.– મૂળ પ્રાકૃત ગ્રંથનું સંપાદન.

મહાવીરવાણી–મુંબઈ : મ. તા. મહેતા, ૧૯૫૪–આગમોમાંથી સંગ્રહિત સુભાષિતો, ગુજરાતી અનુવાદ સહ.

મહાવીરવાણી–અમદાવાદ : સસ્તું સાહિત્ય, ૧૯૫૬.

મહાવીરવાણી–૧લી આ. – દિલ્હી : સસ્તા સાહિત્ય મંડલ, ૧૯૪૨. મૂળ સાથે હિન્દી અનુવાદ.

મહાવીરવાણી–૨જી આ.–વર્ધા : ભારત જૈન મહામંડલ, ૧૯૫૦. માત્ર હિન્દી અનુવાદ.

મહાવીરવાણી–બનારસ : સર્વ સેવા સંઘ પ્રકાશન, ૧૯૫૬, હિન્દી અનુવાદ.

મહાવીરવાણી – સાંગલી : બા. ભૂ. પાટીલ ગ્રંથ પ્રકાશન, ૧૯૫૬, મરાઠી.

રત્નાકરાવતારિકા/રત્નપ્રભસૂરિ – બનારસ : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૧૩–મૂળ સંસ્કૃત ટિપ્પણ સહ.

રત્નાકરાવતારિકાદ્યશ્લોકશતાર્થી/જિનમાણિક્ય ગણિ–અમદાવાદ : લા. દ. વિદ્યામંદિર, ૧૯૬૭–(લા. દ. ગ્રંથમાળા : ૧૨). સંસ્કૃત.

રાયપસેણિય સુત્ત–અમદાવાદ : ગૂર્જર ગ્રંથરત્ન કાર્યાલય, વીર સંવત ૨૪૬૪, વિ. સં. ૧૯૯૪-(પ્રાકૃત ગ્રંથમાળા : ૯).

રાયપસેણિય સુત્ત–લીમડી : લાધાજી સ્વામી પુસ્તકાલય, ૧૯૩૫-(લાધાજી સ્વામી સ્મારક ગ્રંથમાળા : ૨૪) – ગુજરાતી અનુવાદ માત્ર.

વિજયપ્રશસ્તિ/હેમવિજય ગણિ–બનારસ : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૧૩. (યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા; ૨૪) – ગુણવિજય કૃત ટીકા સહ સંસ્કૃત.

વિયાહપણ્ણત્તિ સુત્તં–મુંબઈ : મહાવીર જૈન વિદ્યાલય, ૧૯૭૪, ૧૯૭૮, ૧૯૮૨ (જૈન આગમ ગ્રંથમાલા ૪ (૧)). ભાગ. ૧, ૨, ૩.

વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય–૩/જિનભદ્રગણિ; સંપા. પં. દલસુખભાઈ માલવણિઆ, બેચરદાસ દોશી–અમદાવાદ : લા. દ. વિદ્યામંદિર, ૧૯૬૮ – (લા. દ. ગ્રંથમાળા : ૨૧)–પ્રાકૃત.

શબ્દરત્નાકર કોશ–બનારસ : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૧૩.

શબ્દાનુશાસન/મલયગિરિ–અમદાવાદ : લા. દ. વિદ્યામંદિર, ૧૯૬૭-(લા. દ. ગ્રંથમાળા : ૧૩);– સ્વોપજ્ઞટીકા, પ્રસ્તાવના, પરિશિષ્ટ સહ, સંસ્કૃત.

શાંતિનાથ મહાકાવ્ય/મુનિભદ્રસૂરિ–બનારસ : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૧૩.

શીલદૂત/ચારિત્રસુંદર ગણિ – બનારસ : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૧૩. (યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા : ૧૮).

ષડ્દર્શનસમુચ્ચય (લઘુ)/મલધારી રાજશેખરસૂરિ–૨જી આ –બનારસ : હર્ષચંદ્ર ભૂરાભાઈ,–(યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા : ૧૭).

સન્મતિતર્કપ્રકરણ/સિદ્ધસેનસૂરિ દિવાકર; સંપા. પંડિત સુખલાલજી, બેચરદાસ દોશી–અમદાવાદ : પુરાતત્ત્વ મંદિર, ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ, ૧૯૨૪–૧૯૩૬, ભાગ ૧–૫–મૂળ પ્રાકૃત, અભયદેવસૂરિ કૃત સંસ્કૃત ટીકા સાથે

સન્મતિતર્કપ્રકરણ / સિદ્ધસેનસૂરિ દિવાકર, અમ્દાવાદ : પૂંજાભાઈ જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૩૨ ગુજ. અનુવાદ સાથે.

સમણસુત્તં—બનારસ, સર્વસેવા સંઘ, ૧૯૭૫, સંસ્કૃત છાયા પરિશોધન.

સમરાઈચ્ચકહા/હરિભદ્રસૂરિ – ભાવનગર. બી. બી. એન્ડ મહાશયાનાં મંડળી, ૧૯૧૮.

સિદ્ધહેમ શબ્દાનુશાસન : લઘુવૃત્તિ/હેમચંદ્રાચાર્ય–અમદાવાદ : યુનિવર્સિટી ગ્રંથનિર્માણ બોર્ડ, ૧૯૭૮, ૧૯૮૧, ભાગ ૧–૩ સંપાદન, અનુવાદ, વિવેચન.

સ્યાદ્વાદમંજરી/મલ્લિષેણસૂરિ – બનારસ : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૧૩.

હૈમવિભ્રમ–બનારસ : યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા, ૧૯૧૩ (યશોવિજય જૈન ગ્રંથમાળા : ૩૪). ગુણચંદ્રવિરચિત ટીકા સાથે, સંપાદન.

૩. લેખો

૧ અખિલ ભારતીય સંસ્કૃત સાહિત્ય સમ્મેલનસ્ય સ્વર્ણ જયન્તી સમારોહે અધ્યક્ષીયં ભાષણમ્	જૈન બૌદ્ધ સાહિત્ય વિભાગના અધ્યક્ષપદેથી આપેલાં વ્યાખ્યાન, પ્રકા. સંસ્કૃત પરિષદ, દિલ્લી, ૧૯૬૬
૨ અપૂર્વ અવસર	ભૂમિપુત્ર, ૧૯૫૮
૩ અર્ઘ્યાંજલિ	નાનાભાઈ સન્માન અંક, ૧'૬૧
૪ (સમ્રાટ) અશોકના શિલાલેખો	અખંડ આનંદ, એપ્રિલ '૬૩ પૃ. ૨૨ થી ૨૭
૫ અસત્ય	?
૬ આ સંસાર ?	જીવન માધુરી, ૧૯૫૮
૭ આધ્યાત્મિક ઉપલબ્ધિયોંકી શોધ ઔર સમન્વય	જૈન જગત, નવે.–ડીસે. ૧૯૬૬ પૃ. ૩૧૧–૩૧૬
૮ આચારાંગ મેં ઉલ્લિખિત પરમત	શ્રમણ ૬/૬૬

૯ આપણી ક્રાંતિનો વારસો	પ્રબુદ્ધજીવન ૪ '૫૪
૧૦ આપણી ત્રણેય સંસ્કૃતિની દૃષ્ટિએ બ્રાહ્મણત્વ	અખંડ આનંદ સપ્ટે. '૫૨ પૃ. ૭–૧૩
૧૧ આર્ષ પ્રાકૃતકા વ્યાકરણ–૧	શ્રમણ ૬ '૬૬
૧૨ આર્ષ પ્રાકૃતકા વ્યાકરણ–૨	શ્રમણ ૧ '૬૭
૧૩ ઇતિહાસ પર અજવાળું નાખતા કેટલાક દેશ્ય શબ્દો	બુદ્ધિપ્રકાશ સપ્ટે. '૭૧, પૃ. ૨૮૩–૨૮૭
૧૪ ઉપાસના	અખંડ આનંદ જુલાઈ '૬૨, પૃ. ૧૧–૧૫
૧૫ ઉપાસના અને આત્મશોધન	જૈન પર્યુષણાંક સંવત ૨૦૧૨ પૃ. ૩૯૯–૪૦૦
૧૬ ઉલ્લાસપ્રેરક ઉત્સવો	જીવન માધુરી મે, ? પૃ. ૨૫–૩૨
૧૭ એક પત્ર	અભ્યાસ ૧૧ '૬૯
૧૮ એક ભજન ને મહાભારત	અખંડ આનંદ એપ્રિલ '૫૪ પૃ. ૮–૧૩
૧૯ કોડચ	બુદ્ધિપ્રકાશ જુલાઈ '૫૨, પૃ. ૨૧૯–૨૦
૨૦ ક્ષમા તથા ક્ષમાપના	અભ્યાસ નવે. '૬૪, પૃ. ૧૩૧–૪૦
૨૧ ક્ષમાનો મહાસાગર (મેતારજ મુનિ)	આત્માનંદ પ્રકાશ ?
૨૨ 'ગઠિયા'નો સ્વાધ્યાય. (પત્રમ્ પુષ્પમ્)	સંસ્કૃતિ ૯ '૬૨, પૃ. ૨૪
૨૩ ગરબો કે ગરબી (એક વિવાદાસ્પદ ચર્ચા)	સ્ત્રીજીવન ઓકટો. '૪૫ પૃ. ૬૯૯–૭૦૦
૨૪ ગાંધીજી અને પુરાતત્ત્વ	પ્રબુદ્ધજીવન ૪ '૫૪
૨૫ ગાંધીજીએ........જીવંત વ્યવહાર	નિકેતન–
૨૬ ગ્રામોદ્યોગ કલ્પવૃક્ષ છે	અખંડ આનંદ ૧૯૭૫ ડિસે. પૃ. ૫૧
૨૭ ગુજરાતી ગેય	સ્ત્રીજીવન ગરબાઅંક, પૃ. ૭૭૫–૮૬
૨૮ ગુજરાતી ભાષાનું સંશોધન અને પ્રાકૃતનો અભ્યાસ	બુદ્ધિપ્રકાશ ઑગસ્ટ '૬૮ ૨૮૩–૮૬
૨૯ ગુજરાતી ભાષાનો ઉત્કર્ષ	પ્રજાબંધુ ગુ. સમાચાર અંક ? પૃ. ૨૫૭–૨૬૫
૩૦ ચર્ચાપત્ર	બુદ્ધિપ્રકાશ માર્ચ, '૮૦, પૃ. ૧૦૫
૩૧ ચાંદ્ર વ્યાકરણનો પરિચય	ભારતી (વિદ્યાસભાની) ભાવનગર ડિસે. '૫૬ સં. ૫.) પૃ. ૧૭–૩૨
૩૨ ચાંદ્ર વ્યાકરણનો પરિચય	" પૃ. ૯–૨૭
૩૩ જનકલ્યાણ	જનકલ્યાણ ?
૩૪ જમાઈની પરીક્ષા	ગૃહમાધુરી જુલાઈ '૫૪, પૃ. ૧–૫
૩૫ જાતિવાદનું મૂળ	અખંડ આનંદ માર્ચ '૫૦, પૃ. ૩૪–૪૦
૩૬ જિજીવિષા	જનકલ્યાણ ફેબ્રુ. '૬૭, પૃ. ૨૩૬–૩૮
૩૭ જૈન અને બૌદ્ધ વિચારધારાની આલોચના	પ્રબુદ્ધજીવન —
૩૮ જૈન પરંપરા અનુસાર વિદ્યાર્થીના પ્રકારો	જનકલ્યાણ મે '૫૩, પૃ. ૪૧–૪૭
૩૯ જૈન સમાજ કી વર્તમાન પરિસ્થિતિ	—

૪૦ જૈન સમાજના વિદ્યાપ્રિય	જૈન ૮'૪૩
૪૧ જૈન સમાજમાં પરસ્પર એકતા શી રીતે સ્થાપિત કરવી?	પ્રબુદ્ધજીવન ૬'૬૮
૪૨ જ્ઞાતવંશ	અનેકાન્ત ૨'૬૩
૪૩ તદ્દન અજાણ્યા ભાઈએ કરેલી અણુધારી સહાય	જૈન ૧૨'૬૦
૪૪ તત્ત્વસમુચ્ચય	પ્રબુદ્ધજીવન ૪'૫૩
૪૫ તીર્થરક્ષાને કારણે હિંસકમાર્ગ અપનાવવો શું ઉચિત છે?	પ્રબુદ્ધજીવન ૧-૬-૬૮, પૃ. ૨૮
૪૬ દસ પારમિતા	અખંડ આનંદ ફેબ્રુ. '૪૯, પૃ. ૬-૧૧.
૪૭ દ્વિપવિજયજીના બે કાવ્યો (રૂપિયાની શોભા-અથ ભાતપાણીનું પરભાતિયું)	ફાર્બસ ગુજરાતી સભા ત્રૈમાસિક ૧/૩ પૃ. ૨૬૪
૪૮ દેવદ્રવ્યની રૂઢિ	પ્રબુદ્ધજીવન ૧૫-૮-૪૮, પૃ. ૩૨૯-૩૩૨
૪૯ દેવ દ્રવ્યનો ઉપયોગ	,, ,, ૮'૪૮
૫૦ દેશભાષા હિંદીકો શીખાનેકી સરલ રીતિ	રાષ્ટ્રવીણા ઓકટો. '૫૧ પૃ. ૧૦-૧૩
૫૧ દેશ્ય પ્રાકૃત અને તેના શબ્દોનાં મૂળ	બુદ્ધિપ્રકાશ પૃ. ૯૫-૧૦૨
૫૨ ધન વિષે ભગવાન બુદ્ધનું નિરીક્ષણ	કુમકુમ (અભિનવ ભારતી) '૭૩
૫૩ ધમ્મપદની ઉપમાઓ	અખંડ આનંદ નવે. '૫૬ પૃ. ૬-૧૩
૫૪ ધર્મને લગતાં કર્મકાંડો અને તેનો ફલાતિદેશ	પ્રજાબંધુ, ગુજરાત સમાચાર. દીપોત્સવી અંક વર્ષ ? પૃ. ૧૬૧-૬૭
૫૫ ધર્મરસનો અનુભવ	અખંડ આનંદ ૭'૭૧
૫૬ ધર્માચરણની ભૂમિકા	અખંડ આનંદ ૩'૫૮ પૃ. ૧૨-૧૮
૫૭ ધર્માચરણનો અધિકાર ક્યારે?	અખંડ આનંદ ૬'૫૭ પૃ. ૭
૫૮ નામકરણ	અખંડ આનંદ ડિસે. '૫૪ પૃ. ૧૧-૧૯
૫૯ નારીનું નૂર	ગૃહમાધુરી નવે. '૫૪ પૃ. ૧-૮
૬૦ પજ્જોસવણા વિષે વિશેષ વિચારણા	જૈન ૯'૫૩
૬૧ પરિગ્રહ વિરમણ	પ્રબુદ્ધજીવન સુવર્ણજયંતિ અંક
૬૨ પર્યુષણા કલ્પ	સુઘોષાનો ખાસ અંક સંવત ૧૯૮૪-૮૫ આસો કારતક
૬૩ પશુઓનું નામકરણ	અખંડ આનંદ મે '૫૬, પૃ. ૩૬-૪૨
૬૪ પંચોતેરમાં વર્ષમાં પ્રવેશ : કેટલીક અંગત વાતો	અભ્યાસ ડિસે. '૬૩, ૨૦૨-૧૪
૬૫ 'પારસીક પ્રકાશ' નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય	મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણ મહોત્સવ ગ્રંથ ૧૯૬૮ પૃ. ૨૦૯-૧૮
૬૬ પાલિ ભાષા (૧)	ફાર્બસ ગુજરાતી સભા ત્રૈમાસિક ૬/૨, પૃ. ૨૫૦-૫૩
૬૭ પાલિ ભાષા (૨)	,, ,, ૬/૩ પૃ. ૪૨૧-૨૮
૬૮ પાલીતાણાનાં દેહરાં	અખંડ આનંદ નવે.'૫૨, પૃ. ૫૨-૫૬

૬૯ પ્રભુપૂજા અને પ્રતિષ્ઠાની પદ્ધતિ અંગે કેટલીક વિચારણીય બાબતો	જૈન ૬'૬૧
૭૦ પ્રાકૃત ભાષા ઔર જૈન તત્ત્વજ્ઞાન કે અધ્યક્ષ કા વ્યાખ્યાન	ઓરિએન્ટલ કોન્ફરન્સ, ગૌહત્તી ૧૯૬૬, પૃ. ૨૭૩–૮૯
૭૧ પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકાનો રિવ્યુ	વિશાલ ભારત સપ્ટે. '૪૫. પૃ. ૧૮૧
૭૨ પ્રાચીન શિક્ષણપદ્ધતિ	અખંડ આનંદ માર્ચ '૫૧, પૃ. ૩૪–૩૮
૭૩ પ્રાર્થના	સદાચાર નિર્માણ ૮'૭૫
૭૪ પ્રાર્થના અને સફળતા	?
૭૫ પ્રેમની વાણી: બુદ્ધની ચિંતનકણિકા	જન્મભૂમિ ૫'૫૩
૭૬ બુદ્ધિભેદ	અખંડ આનંદ જાન્યુ. '૫૪, પૃ. ૫૩૯–૪૪
૭૭ બુદ્ધિમાન વણજારો	અખંડ આનંદ જૂન, '૪૯, પૃ. ૪૧–૪૮
૭૮ ભગવાન બુદ્ધ	અખંડ આનંદ મે, '૫૫, પૃ. ૧૫–૨૦
૭૯ ભગવાન મહાવીર કે અનેક નામ	જૈન વિદ્યા ૭'૪૧
૮૦ ભારતની વિવિધ ભાષાઓમાં શબ્દોનું સામ્ય	અખંડ આનંદ એપ્રિલ '૬૨, પૃ. ૫૭–૫૯
૮૧ ભારતીય વાઙ્મયમેં પ્રાકૃત ભાષાકા મહત્ત્વ	શ્રમણ ઓગસ્ટ, '૬૮, પૃ. ૬–૧૬
૮૨ ભાષાના વિકાસમાં પ્રાકૃત–પાલિ ભાષાનો ફાળો	આચાર્ય વિજય વલ્લભ સૂરિ સ્મારક ગ્રંથ ૧૯૫૬, પૃ. ૨૦–૩૦
૮૩ ભીલ બોલીમાં સમાનતા	અખંડ આનંદ ડિસે '૫૦ પૃ. ૩૨–૩૮
૮૪ મહાભારત અને જૈન આગમ	અખંડ આનંદ ફેબ્રુ. '૫૨, પૃ. ૧૦-૧૭
૮૫ મહારાષ્ટ્રી પ્રાકૃત	શ્રમણ ૧૧'૬૮
૮૬ મહાવીર જીવન કે વિષયમેં આવશ્યક સામગ્રી	જૈન જગત માર્ચ '૬૭, પૃ. ૪૨૮–૪૩૦
૮૭ (શ્રી) મહાવીર જીવન મહિમા	સુઘોષાનો વધારો (અમદાવાદ) ૧૯૩૩
૮૮ માનવીને માનવતા બક્ષતું ધર્મચક્ર	જન્મભૂમિ ૫'૫૪
૮૯ મારી કહાણી	પ્રબુદ્ધજીવન ૧–૧૧ '૫૪, પૃ. ૧૩૨–૩૪, ૧૫૧–૫૨
૯૦ મારી કહાણી	બુદ્ધિપ્રકાશ–માર્ચ '૫૫, પૃ. ૬૮, એપ્રિલ, '૫૫ પૃ. ૯૯, મે '૫૫, પૃ. ૧૩૫, જૂન '૫૫, પૃ. ૧૬૫
૯૧ મુસલમાની સિક્કાઓ	
૯૨ (સ્વ.) મેઘાણીની ગુણપૂજા	સ્ત્રીજીવન જૂન, ૧૯૪૭. પૃ. ૪૭૮-૪૮૦
૯૩ મોઢા આડે મુહપત્તી બંધન શા માટે ?	પ્રબુદ્ધજીવન ૧૬–૧૦–૬૭, પૃ. ૧૨૨–૨૪
૯૪ યુધિષ્ઠિરનું મનોમંથન	અખંડ આનંદ ઓક્ટો. '૫૧, પૃ. ૧૧–૧૫
૯૫ રાષ્ટ્રભાષાની રચના	અખંડ આનંદ ઓગસ્ટ '૫૫, પૃ. ૮–૧૧
૯૬ રાંદલ શબ્દ વિષે વિચાર	ભારતીય વિદ્યા ૧/૨, માઘ સં. ૧૯૯૬ પૃ. ૧૫૬
૯૭ રૂઢિછેદક મહાવીર	ઉત્થાન ?
૯૮ 'રોટી' શબ્દકી ચર્ચા	શ્રમણ જુલાઈ, '૬૭ પૃ. ૧૫–૨૯
૯૯ લોકદીપક બુદ્ધગુરુ	અખંડ આનંદ મે, '૧૫ પૃ. ૫–૧૪
૧૦૦ વિવાદ–યજ્ઞો, અનુષ્ટાનો અને ક્રિયાકાંડો	નિરીક્ષક ૮'૬૯

૧૦૧ વિવિધ વિચાર	બુદ્ધિપ્રકાશ	જાન્યુ. '૫૬, પૃ. ૧૯
૧૦૨ વિશ્વ વત્સલ મહાવીર	હિંસાવિરેાધ	૪'૭૮
૧૦૩ વીરક્ષત્રિયશિરેામણી ભગવાન મહાવીર	જન્મભૂમિ	૪'૫૫
૧૦૪ વૈદિક સંસ્કૃતની પૂર્વે પ્રચલિત લેાકભાષાના અભ્યાસનું મહત્ત્વ	પ્રજાબંધુ	૧૩-૫-૪૫ પૃ. ૬
૧૦૫ શબ્દોનેા વંશ-કડવું ૧લું	શિક્ષણ અને સાહિત્ય	ફેબ્રુ. '૪૦, પૃ. ૧૮૩-૮૪
૧૦૬ ,, કડવું ૨ જું	,, ,,	જૂન, '૪૨, પૃ. ૩૪૭
૧૦૭ ,, : કહ્યું, લાગી, કીધેા	,, ,,	માર્ચ, '૪૧, પૃ. ૨૧૯-૨૨
૧૦૮ ,, : નાઈ, નેસ્તી, દેાશી, નિજામેા	,, ,,	? ?
૧૦૯ ,, : તવ, રીજ્યા, શ્રીમહેાદય	,, ,,	એાકટેા. '૪૧ પૃ. ૧૮-૨૨
૧૧૦ ,, : તસ્કર, ઠાકર, ઠાકેાર	,, ,,	એાકટેા. '૪૧, પૃ. ૯૧-૯૨
૧૧૧ ,, : તસ્કર, ઠાકર, ઠાકેારની અનુપૂર્તિ	,, ,,	જાન્યુ. '૪૦, પૃ. ૧૩૩
૧૧૨ ,, : દાઝની અનુપૂર્તિ, ટાંડલું	,, ,,	એાગષ્ટ, '૪૦ પૃ. ૪૨૪
૧૧૩ ,, : ધાતુ સાધિત શબ્દો	,, ,,	એપ્રિલ. '૪૫, ૮૦-૮૧
૧૧૪ ,, : ધાતુ સાધિત શબ્દો-૨	,, ,,	મે, '૪૫, ૧૧૪-૧૧૫
૧૧૫ ,, : પદબંધ	,, ,,	૧૯૪૦, પૃ. ૬૨-૬૩
૧૧૬ ,, : પદબંધ કરવા આશ	,, ,,	૧૯૪૧ પૃ. ૧૩૬-૩૭
૧૧૭ ,, : 'ભાભી'ની અનુપૂર્તિ	,, ,,	જુલાઈ '૪૦ પૃ. ૩૮૭
૧૧૮ ,, : ભાભી વડે-ભાભીએ	,, ,,	જૂન, '૪૦ પૃ. ૩૪૯-૫૧
૧૧૯ ,, : મહેતેા-તણું	,, ,,	મે, '૪૦, પૃ. ૨૯૯-૩૦૦
૧૨૦ ,, : મહેતા	,, ,,	'૪૧, પૃ. ૩૪૪
૧૨૧ ,, : મામેરું-કડવું ૧લું	,, ,,	જાન્યુ. '૪૧ પૃ. ૧૩૬
૧૨૨ ,, : મામેરું, મેાસાળુ	,, ,,	નવે. '૩૯. પૃ. ૬૫-૬૭
૧૨૩ ,, : મેાચી, ભણસાલી	,, ,,	?
૧૨૪ ,, : સમરું, કહું.	,, ,,	એપ્રિલ '૪૦, પૃ. ૨૬૩-૬૪
૧૨૫ ,, : હાઉ, સર્પ	,, ,,	એાકટેા. '૫૦, પૃ. ૩૧૦
૧૨૬ શબ્દોની વ્યુત્પત્તિ અને સમજૂતી	બુદ્ધિપ્રકાશ	?
૧૨૭ શબ્દોનું પૃથક્કરણ	કોડિયું	જાન્યુ. '૫૭. પૃ. ૧૨૫-૨૭
૧૨૮ ,,	,,	એપ્રિલ, '૫૭ પૃ. ૧૯૮
૧૨૯ ,,	,,	મે, '૫૭ પૃ. ૨૨૧-૨૫
૧૩૦ ,,	,,	એાકટેા. '૫૯, પૃ. ૬૯-૭૧
૧૩૧ ,,	,,	ફેબ્રુ. '૫૮ પૃ. ૧૫૩-૫૫
૧૩૨ ,, -૪	,,	એાકટેા. '૫૮ પૃ. ૬૭-૬૮
૧૩૩ ,, -૫	,,	એપ્રિલ '૫૯, પૃ. ૧૯૭-૨૦૦
૧૩૪ ,, -૬	,,	નવે. '૫૯ પૃ. ૮૪-૮૭

૧૩૫ શબ્દોમેં સામ્ય	સાપ્તાહિક હિંદુસ્તાન ૧૪-૪'૬૩. પૃ. ૨૫
૧૩૬ શું છેલ્લો જ મેળાપ?	પ્રબુદ્ધજીવન ૮'૬૮
૧૩૭ શું શું કરીને અહિંસાનું આચરણ કરી શકાય?	જિનસંદેશ ૬'૧૬
૧૩૮ શ્રદ્ધાધન સુદર્શન	જનકલ્યાણ પૃ. ૪૨૨-૨૫
૧૩૯ શ્રદ્ધેય સેવામૂર્તિ શ્રી ગિરધારીલાલ દફતરીનું સંઘે કરેલું બહુમાન	પ્રબુદ્ધજીવન ૨'૭૦
૧૪૦ શ્રમણ ભગવાન મહાવીરની ઓળખ	પ્રબુદ્ધજૈન મે '૪૫. પૃ. ૪-૫
૧૪૪ સત્ય-પ્રાર્થના પ્રણેતા સ્વામી ભક્ત	પ્રબુદ્ધજૈન ૧'૭૬
૧૪૨ સદાચારની સીડી	ઃ
૧૪૩ સાચા વૈદ્ય	બુદ્ધિપ્રકાશ સપ્ટે. '૭૧
૧૪૪ (૫) સુખલાલજીની સાથે સાથે	પ્રબુદ્ધજીવન ૫'૭૮
૧૪૫ સાંપ્રદાયિક સંઘર્ષકથાઓ	ફાર્બસ ગુજરાતી સભા મહોત્સવ ગ્રંથ ૧૯૪૦, પૃ. ૧૭૭-૮૮
૧૪૬ સુંઠ	ભિષક ભારતી પૃ. ૧૭૮-૮૧
૧૪૭ હેમચંદ્રના આદેશ વિધાનો	આચાર્ય ધ્રુવ સ્મારકગ્રંથ

'ભગવતીસૂત્ર' અને અન્ય આગમોનું સંપાદન

દલસુખભાઈ માલવણિયા

શ્રી પં. બેચરદાસજી દોશીએ આગમોનું સંપાદન જે કાળે ઉપાડયું ત્યારે તેમને જોઈતો સહકાર મળ્યો નહીં. કારણ કે તે કાળે એવી માન્યતા પ્રવર્તતી હતી કે શ્રાવકોથી આગમો વંચાય જ નહીં. તો પછી સંપાદનની વાત તો દૂર જ રહે. છતાં પણ પંડિતજીએ વ્યાખ્યાપ્રજ્ઞપ્તિ અપરનામ ભગવતી જેવા મહત્ત્વના ગ્રન્થનું સંપાદન શરૂ કર્યું. આ એક સાહસ જ હતું છતાં પણ તેમણે આગવી સૂઝથી જે પ્રકારે તેનું સંપાદન કર્યું તે પદ્ધતિથી આજે પણ હજી કોઈએ કર્યું નથી એમ કહી શકાય. એટલે આજે પણ ભગવતીની અનેક બીજી આવૃત્તિઓ મોજુદ છતાં પંડિતજીના ભગવતીની માંગ બની રહી છે.

ભગવતીસૂત્રની[1] માત્ર એક જ હસ્તપ્રત તેમને તે કાળે મળી હતી છતાં પણ તેમણે યથાસંભવ વિશુદ્ધ મૂળ પાઠ આપવાનો તેમાં પ્રયત્ન કર્યો છે.[2] ભગવતીનું પુનઃસંપાદન તેમણે મહાવીર જૈન વિદ્યાલયની આગમ ગ્રન્થમાળામાં અનેક પ્રતોને આધારે કર્યું છે તેને પ્રથમના સંપાદન સાથે મેળવવામાં આવે તો પંડિતજીની એકમાત્ર પ્રતને આધારે કરેલી પાઠશુદ્ધિ કેવી છે તેનો ખ્યાલ આવી જાય છે.

ભગવતીના સંપાદનમાં તેમણે માત્ર મૂળ પાઠ આપીને સંતોષ નથી માન્યો, તેનો ગુજરાતી અનુવાદ પણ આપ્યો તે ઉપરાંત આચાર્ય અભયદેવની વૃત્તિ પણ ગુજરાતી અનુવાદ સાથે છાપી છે. આટલાથી પણ તેમને સંતોષ થયો નથી એટલે તેમણે વિષય-ચર્ચા જે મૂળ અને ટીકામાં આવે છે તેને સ્પષ્ટ કરતા ટિપ્પણો અતિ વિસ્તારથી આપ્યા છે. જે કાળની આ તેમની રચના છે તે કાળે આ પ્રકારના ટિપ્પણો લખવાની પ્રથા હતી જ નહીં. આ તેમની સૂઝનું જ પરિણામ છે અને તેમની કાર્ય કરવાની પદ્ધતિનું સૂચક પણ છે. જે કરવું તે સર્વાંગીણ કરવું, તેમાં કશી કમી રહેવા દેવી નહીં.

આગમો વિષે બીજું તેમનું કાર્ય છે આગમોના સંક્ષેપ કરી આપવાનું. આ બાબતમાં તેમણે ભગવાન મહાવીરની ધર્મકથાઓ[3] નામે જ્ઞાતાધર્મકથાનો સારાંશ સરળ ગુજરાતી ભાષામાં આપ્યો છે. આમાં પણ પોતાની આગવી શૈલીમાં પંડિતજીએ ટિપ્પણ આપ્યા છે. તે જ પ્રમાણે 'ભગવાન મહાવીરના દશ ઉપાસકો'[4]માં ઉપાસકદશાનો સારાંશ આપી દીધો છે.

આ ઉપરાંત 'રાજપ્રશ્નીય'[5] આગમનું સંપાદન અને ગુજરાતી અનુવાદનું કાર્ય પણ સફળતાથી તેમણે કર્યું છે. આમાં પણ ટિપ્પણો તો છે જ.

---

૧ જિનાગમ પ્રકાશક સભા, ભાગ-૧-૨ મુંબઈ, ઈ. ૧૯૨૮ ભાગ-૩ ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ ઈ. ૧૯૨૯

૨ મહાવીર જૈન વિદ્યાલય, ભાગ ૧-૩, ૧૯૭૪, ૧૯૭૮, ૧૯૮૨.

૩ ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદ, ઈ. ૧૯૩૧

૪ ગૂર્જર ગ્રન્થરત્ન કાર્યાલય, અમદાવાદ ઈ. ૧૯૩૧

૫ લાધાજી સ્વામી પુસ્તકાલય, લીંબડી, ઈ. ૧૯૩૫

'ભગવાન મહાવીરની ધર્મકથાઓ' અને 'ભગવાન મહાવીરના દશ ઉપાસકો'

રમણીક શાહ

૧. ભગવાન મહાવીરની ધર્મકથાઓ (નાયધમ્મકહા)
અનુ. પં. બેચરદાસ દોશી, પૂંજાભાઈ જૈન ગ્રંથમાળા–૩,
ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદ. આ. ૧ (૧૯૩૧) આ. ૨ (૧૯૫૦)

૨. ભગવાન મહાવીરના દશ ઉપાસકો (ઉવાસગદસાઓ)
અનુ. પં. બેચરદાસ દોશી, પૂંજાભાઈ જૈન ગ્રંથમાળા–૪,
ગૂર્જર ગ્રંથરત્ન કાર્યાલય, અમદાવાદ. આ. ૧ (૧૯૩૧)

ભગવાન મહાવીરના મૌલિક ધર્મોપદેશની સંકલના કરી તેમના ગણધરોએ જે વિવિધ સૂત્રારૂપે ગૂંથણી કરી તે બાર ગ્રંથો દ્વાદશાંગી કે ગણિપિટક તરીકે ઓળખાય છે. આ દ્વાદશાંગીનું અંતિમ 'દૃષ્ટિવાદ' નામક અંગ લુપ્ત થયેલ છે. બાકીના અગિયાર અંગ ગ્રંથો અને બીજા પણ મહત્ત્વપૂર્ણ પ્રાચીન જૈન ગ્રંથોનો અનુવાદ ગુજરાતી ભાષામાં તજ્જ્ઞો પાસે કરાવી પ્રકાશિત કરાવવાનું કાર્ય ગૂજરાત વિદ્યાપીઠે આજથી લગભગ પચાસ વર્ષ પૂર્વે ઉપાડયું હતું. પૂંજાભાઈ જૈન ગ્રંથમાળા નામે પ્રકાશિત થયેલી આ અનુવાદ ગ્રંથોની શ્રેણીમાં સૌ પ્રથમ ઈ. સ. ૧૯૩૧માં પં. બેચરદાસજીએ અનુવાદિત કરેલ છઠ્ઠા અને સાતમા અંગ ગ્રંથો 'નાયધમ્મકહા' અને 'ઉવાસગદસાઓ' ક્રમે 'ભગવાન મહાવીરની ધર્મકથાઓ' અને 'ભગવાન મહાવીરના દસ ઉપાસકો' એ નામે પ્રકાશિત થયેલા.

કથાઓ, દૃષ્ટાંતો, સુભાષિતો અને મહાપુરુષોના જીવનપ્રસંગોનો દરેક કાળના ધર્મના સ્થાપકો તથા અન્ય ધર્મપ્રચારકો કે ધર્માચાર્યો ધર્મોપદેશના એક આકર્ષક સાધન તરીકે ઉપયોગ કરતા આવ્યા છે. વેદથી લઈને આજ સુધીના ભારતીય ધાર્મિક સાહિત્યમાં નજર નાખીએ કે ભારત બહાર પ્રવર્તેલા ખ્રિસ્તી–મુસ્લિમ વ. ધર્મોના ધર્મગ્રંથોમાં નજર નાખીએ તો ધર્મોપદેશ માટે રચાયેલી અનેક કથાઓ આપણું ધ્યાન ખેંચશે. ભારતનું પ્રાચીન કથાસાહિત્ય તો બોધક ધાર્મિક સાહિત્ય જ છે. મહાભારત અને રામાયણ એનાં જ્વલંત દૃષ્ટાંતો છે. બૌદ્ધ ધર્મમાં બોધકથાઓ રૂપે જાતક કથાઓનું સ્થાન અદ્વિતીય છે. ભગવાન મહાવીરે પણ પોતાનો ધર્મસંદેશ સામાન્ય જનોને પહોંચાડવા જેમ જનભાષાનું આલંબન લીધું હતું તેવી જ રીતે એ સંદેશ સામાન્ય જનોનાં હૃદયમાં ઉતારવા કથાઓ–દૃષ્ટાંતો–સુભાષિતો આદિનો આશ્રય લીધો હતો. જ્ઞાતાધર્મકથા અને ઉત્તરાધ્યયનસૂત્ર જેવા ગ્રંથો ભગવાન મહાવીરની આવી કથનાત્મક વ્યાખ્યાનશૈલીના સુંદર ઉદાહરણો છે.

સમગ્ર જૈન સાહિત્યનું પ્રાચીનોએ વિષયની દૃષ્ટિએ ચાર વિભાગો – અનુયોગોમાં વિભાજન કર્યું છે ૧. ચરણકરણાનુયોગ–જેમાં આચારવિષયક સાહિત્યનો સમાવેશ થાય છે. ૨. ધર્મકથાનુયોગ–

જેમાં બોધક કથાઓ, ચરિત્રો આદિનો સમાવેશ થાય છે. ૩. ગણિતાનુયોગ–જેમાં ગણિત–જ્યોતિષ આદિ વિષયક સાહિત્યનો સમાવેશ થાય છે અને ૪. દ્રવ્યાનુયોગ-જેમાં દર્શનવિષયક સાહિત્યનો સમાવેશ થાય છે. આમ ધર્મકથાનુયોગરૂપે એક સમગ્ર વિભાગનું નિરૂપણ કર્યું છે જે દર્શાવે છે, કે જૈન સાહિત્યમાં ધર્મકથાનું કેટલું મહત્ત્વપૂર્ણ સ્થાન હતું.

જ્ઞાતાધર્મકથા અને ઉપાસકદશા આ બન્ને ગ્રંથો ઉપરોક્ત ધર્મકથાનુયોગના પ્રાચીનતમ ગ્રંથો ગણી શકાય. વળી એ બને ભગવાન મહાવીરના ઉપદેશ અને જીવન સાથે સંકળાયેલા છે. બન્નેનું વિષયવસ્તુ ક્રમે જોઈએ—

નાયધમ્મકહા (સં. જ્ઞાતાધર્મકથા અથવા જ્ઞાતૃધર્મકથા)ના નામની સમજૂતી બે રીતે આપી શકાય. એક તો જ્ઞાત એટલે દૃષ્ટાંતો કે ઉદાહરણો અને ધર્મકથાઓ — એ બન્ને જેમાં છે તે જ્ઞાત-ધર્મકથા. બીજી સમજૂતી પંડિતજીએ આપેલ નામ મુજબ જ્ઞાતૃ કે જ્ઞાતા એટલે મહાવીર અને તેમણે કહેલી ધર્મકથાઓ એટલે જ્ઞાતૃ કે જ્ઞાતાધર્મકથા. બંને અહીં સરખી રીતે ઘટાવી શકાય છે.

જ્ઞાતાધર્મકથા અથવા ભગવાન મહાવીરની ધર્મકથાઓના બે શ્રુતસ્કંધ એટલે કે ભાગ છે. પહેલા શ્રુતસ્કંધમાં ૧૯ અધ્યયનોમાં નાનીમોટી ૧૯ કથાઓ કે દૃષ્ટાંતો આપેલાં છે. આમાં શ્રમણજીવનના આવશ્યક ગુણો જેવાં કે સમભાવ અને સહનશક્તિ કેળવવા શા માટે જરૂરી છે અને કેમ કેળવવા એને લગતી ત્રણ કથાઓ (૧લી પગ ઊંચો કર્યો, ૧૧ મી દાવદ્દવના ઝાડ અને ૧૭મી ઘોડા), શ્રમણોએ સાવધાન રહી, અપ્રમત્તપણે માત્ર શરીરના પોષણને માટે જ આહાર-સેવન કરવું એને લગતી ત્રણ કથાઓ (૨જી બે સાથે બાંધ્યા, ૪ થી બે કાચબા, ૧૮ મી સુંસુમા), અહિંસા આદિ મૂળ ગુણોમાં શંકા ન કરવાનો ઉપદેશ આપતી બે કથાઓ (૩ જી બે ઈંડા, ૯ મી માકંદી), આચારની શિથિલતાથી થતા અનર્થ વિશે એક કથા (૫ મી શૈલક ઋષિ), આત્માની ઉન્નતિ અને અધોગતિના કારણો આપતું દૃષ્ટાંત (૬ ઠ્ઠું અધ્યયન-તુંબડું), શ્રમણોને યોગ્ય ગુણોની સમજૂતી આપતી બે કથાઓ (૭ રોહિણી, ૧૦ ચંદ્રમા), સ્ત્રીજીવનમાં ચરમ આત્મોન્નતિની શક્યતા દર્શાવતી મલ્લિની કથા (૮ મલ્લિ), સદાચાર અને ગૃહસ્થ ધર્મ દર્શાવતી એક કથા (૧૨ પાણી), આસક્તિ અને અના-સક્તિ વિષે ૪ કથાઓ (૧૩ દેડકો, ૧૪ અમાત્ય તેયલિ, ૧૫ નંદીફળ અને ૧૬–અવરકંકા–દ્રૌપદીની કથા). આમ મોટા ભાગે શ્રમણોના જીવનમાં ઉપયોગી ગુણો અને તે કેળવવા માટેનો બોધ આપતી કથાઓ કોઈ રૂપક, દૃષ્ટાંત કે કથાનક દ્વારા આપવા ધારેલો બોધ સહજ રીતે આપી દે છે.

બીજા શ્રુતસ્કંધમાં સ્ત્રીઓ દ્વારા સંયમપાલનની શિથિલતા અને તેના માઠાં પરિણામો વિશે એક જ સરખી અનેક કથાઓ આપવામાં આવી છે.

'ઉવાસગદસાઓ'નો અનુવાદ પંડિતજીએ 'ભગવાન મહાવીરના દશ ઉપાસકો' એ શીર્ષક તળે આપ્યો છે. પ્રાકૃત 'ઉવાસગ' એટલે 'ઉપાસક'. પ્રાચીન સમયમાં ગૃહસ્થ ધર્માનુયાયીને માટે ઉપાસક શબ્દ વપરાતો. બૌદ્ધોમાં પણ એ જ શબ્દ એ જ અર્થમાં વપરાયેલ છે. પછીના સમયમાં ઉપાસકને માટે શ્રાવક શબ્દ પ્રચલિત થયો, જે અત્યારે પણ વપરાશમાં છે.

'ઉવાસગદસાઓ' અથવા 'ભગવાન મહાવીરના દશ ઉપાસકો'માં ભગવાનના અનુયાયી એવા દશ ઉપાસકો (શ્રાવકો કે ગૃહસ્થો)ના જીવનની ધાર્મિક બાજુની ઝાંખી કરાવવામાં આવી છે. પ્રવ્રજિત થઈને જેઓ સંસાર ત્યાગી શકે નહીં અથવા જે ગૃહસ્થજીવન છોડયા વિના પણ ધર્મમય આચરણ કરવા માગતા હોય તેમને માટે જૈન ધર્મમાં સ્થૂળવ્રતોની યોજના છે. અહિંસા, સત્ય આદિ મહાવ્રતોનું મર્યાદિત પાલન તે સ્થૂળવ્રત. આવાં પાંચ સ્થૂળવ્રતોની સાથે જ ગૃહસ્થજીવનના ભોગોપભોગને મર્યા-

હિત કરતા બીજા શિક્ષાદિ વ્રતો જોડીને ગૃહસ્થના બાર વ્રતો નિશ્ચિત કરવામાં આવ્યા છે. અહીં આવા ગ્રહસ્થવ્રત પાળનારા આનંદ આદિ દશ શ્રાવકોના આદર્શ જીવન દર્શાવાયાં છે. આ દશે દશ ઉપાસકો ખૂબ જ સમૃદ્ધિશાળી અને વ્યવહારકુશળ વૈશ્યો અને તત્કાલીન સમાજના પ્રતિષ્ઠિત નાગરિકો છે. મહાવીરના અનુયાયી બની તેઓ ગૃહસ્થના વ્રતો અંગીકાર કરે છે, તેમાં તેમને વિઘ્નો નડે છે છતાં નિશ્ચળ રહે છે અને ઉત્તરોત્તર વધુ ધર્માભિમુખ બને છે. એમનાં ઉદાહરણ આપી ભગવાન મહાવીર પોતાના શ્રમણ સમુદાયને દઢતામાં એમને અનુસરવાની સલાહ આપે છે.

આ મૂળ અંગ ગ્રંથો આર્ષ પ્રાકૃત એટલે કે અર્ધમાગધીમાં અને વિશિષ્ટ શૈલીમાં રચાયેલાં છે. 'ભગવાન મહાવીરની ધર્મકથાઓ'ની પ્રસ્તાવનામાં કાકાસાહેબ કાલેલકરે સ્પષ્ટ કર્યું છે તેમ અનુવાદનો ઉદ્દેશ મૂળ ગ્રંથ આગળ રાખી તે શીખવામાં વિદ્યાર્થીઓને મદદ થાય તેવો નથી, પણ સામાન્ય વાચકોને જૈન આગમમાં આવેલી વસ્તુ પ્રામાણિક અનુવાદમાં જ સીધી રીતે મળી શકે તેવો છે. આથી અહીં મૂળનો શબ્દશઃ અનુવાદ આપવામાં નથી આવ્યો. આગમ ગ્રંથોમાં અત્રતત્ર અનેક વસ્તુનું પુનરાવર્તન થયાં કરે છે. વળી ભગવાન મહાવીર, આર્ય સુધર્મા, પરિષદ, ધર્મદેશના, રાજાઓ રાણીઓ, સાર્થવાહો, ઉપાસક-ઉપાસિકાઓ, ચૈત્ય, નગર, દીક્ષા, કળાગ્રહણ આદિ અનેક વિષયો જ્યાં જ્યાં આવે ત્યાં તદ્દન એકસરખું જ વર્ણન આપી દેવામાં આવે છે. મોટા ભાગે આવા રૂઢ વર્ણનો જે વર્ણકો તરીકે ઓળખાય છે — ના આદિઅંતના બેત્રણ શબ્દો મૂકી બાકીનું વર્ણન 'વણ્ણઓ' એટલે કે પૂર્વવર્ણન પ્રમાણે એવી સૂચના આપી છોડી દેવાય છે. આ અનુવાદમાં આવા વારંવાર આવતા વર્ણનોને ટાળવામાં આવ્યા છે તથા પુનરાવર્તિત લાગતી કે પીષ્ટપેષણરૂપ લાગતી સામગ્રીનો અનુવાદ નથી કરવામાં આવ્યો. આમ આ અનુવાદ ભાવાનુવાદ છે. મૂળ ગ્રંથનો આશય સ્પષ્ટ થાય, મૂળની કોઈ આવશ્યક વિગત રહી ન જાય અને અર્થતત્ત્વની પ્રામાણિકતાને આંચ ન આવે તથા કથાની સળંગસૂત્રતા જોખમાય નહીં તેની ઝીણવટભરી કાળજી લઈ પંડિતજીએ આ અનુવાદ તૈયાર કર્યો છે.

બન્ને ગ્રંથોમાં મૂળ સૂત્રમાં આવતા ઐતિહાસિક અને ભૌગોલિક નામો તથા જૈન આચારના પારિભાષિક શબ્દો ઉપર તુલનાત્મક ટિપ્પણ પરિશિષ્ટરૂપે આપવામાં આવેલ છે. તથા અંતે અનુવાદમાં વપરાયેલ કઠિન શબ્દોનો કોશ આપવામાં આવેલ છે. જે સામાન્ય વાચકને માટે પણ અનુવાદને સમજવાનું તદ્દન સરળ બનાવે છે. ટિપ્પણમાં આપેલી ઐતિહાસિક-ભૌગોલિક સામગ્રી પંડિતજીની વેધક તુલનાત્મક દૃષ્ટિની પરિચાયક છે અને ભારતીય સંસ્કૃતિના અભ્યાસીઓને માટે મબલખ માહિતી પૂરી પાડે છે.

આજથી પચાસ વર્ષ પૂર્વે 'ભગવાન મહાવીરની ધર્મકથાઓ'ની પ્રસ્તાવનામાં કાકાસાહેબે પ્રસ્તુત અનુવાદ અને અનુવાદક વિશે લખ્યું છે—

'આવા ગ્રંથોને લીધે જૈન આગમોનું મૌલિક અધ્યયન વધે અને આખા સમાજમાં ધર્મચર્ચા અને ધર્મજાગૃતિને ચલન મળે એવી અપેક્ષા રાખેલી છે. અને એટલા જ ખાતર, જેમણે આખો જમાનો જૈન ધર્મશાસ્ત્રોના અધ્યયન પાછળ ગાળ્યો છે એવા પંડિત બેચરદાસની આ અનુવાદ માટે યોજના કરી છે. મૂળ શાસ્ત્રો પ્રત્યે અનન્ય શ્રદ્ધા અને સાંપ્રદાયિક સંકુચિતતાનો અભાવ આ બે ગુણોને લીધે તેમનું કામ હંમેશ આદરણીય ગણાયું છે.'

આ શબ્દો અત્યારના સંદર્ભમાં પણ એટલા જ સાચા છે.

પ્રસ્તુત બન્ને ગ્રંથો વર્ષોથી અપ્રાપ્ય છે. બન્નેનું પુનર્મુદ્રણ થાય તે આવશ્યક છે.

' જિનાગમકથાસંગ્રહ '

કાનજીભાઈ પટેલ

' જિનાગમકથાસંગ્રહ ' એક સંકલન છે અને સંકલન (compilation) પરથી સંકલનકર્તાની લેખક તરીકેની વિદ્વત્તાનો ખ્યાલ ન આવી શકે. પણ તેમની ફિલસૂફી–જીવનદૃષ્ટિ અને કાર્યપદ્ધતિનો જરૂર ખ્યાલ આવી શકે. પ્રકૃતિથી એકદમ સરળ, ઉદાર અને ચિંતનશીલ, આકૃતિએ સૌમ્ય એવા પૂ. પંડિત બેચરદાસજીની સામાજિક અને ધાર્મિક રૂઢિઓના બંધનમાં જકડાઈ ન રહેવું, હાથ પર લીધેલા કામમાં મક્કમતાથી આગળ વધવું, લીધેલું કામ પૂરી શ્રદ્ધા અને શક્તિથી પાર પાડીને જંપવું, મૂળભૂત સિદ્ધાન્તો અને નીતિ–નિયમોની બાબતમાં બાંધછોડ ન કરવી—એ ફિલસૂફી રહી છે. ' જિનાગમકથાસંગ્રહ 'ની કથાઓની પસંદગીમાં આ ફિલસૂફીએ ભાગ ભજવ્યો હોય તેમ તે કથાઓનું વસ્તુ જોતાં લાગે છે.

મૂળકથાઓ અને સૂક્તિઓ ઉપરાંત આ સંગ્રહમાં પ્રસ્તાવના, અનુક્રમણિકા, પ્રાકૃત ભાષાનો પરિચય, પ્રાકૃતનું વ્યાકરણ, ટિપ્પણો અને શબ્દકોશ આપવામાં આવ્યાં છે. આ સંપાદનમાં એમનું કયું દૃષ્ટિબિંદુ રહ્યું છે એ પણ ટૂંકી પ્રસ્તાવનામાં પંડિતજીએ સ્પષ્ટ કર્યું છે. પ્રાકૃત ભાષાના અભ્યાસને સુગમ બનાવવા તેમણે મનોરંજક અને બોધપ્રદ કથાઓની પસંદગી કરી છે અને એથી પ્રાચીન આગમપાઠોનો માત્ર શબ્દશઃ સંગ્રહ ન કરતાં તે પાઠોને વિદ્યાર્થીઓની દૃષ્ટિએ પરિષ્કૃત કર્યા છે.

પ્રાકૃત કથાઓ વાંચતાં પહેલા વ્યાકરણનો કંઈક પરિચય થાય એ ઉદ્દેશથી પ્રારંભમાં પ્રાકૃત-ભાષાનો પરિચય અને ત્યારબાદ પ્રાકૃત ભાષાનું વ્યાકરણ આપ્યાં છે, જે એમની વ્યાકરણ તરફની વિશેષ અભિરુચિ છતી કરે છે. પ્રાકૃત ભાષાના પરિચયમાં પ્રથમ પ્રાકૃત ભાષાના સ્વરૂપનો પરિચય આપ્યો છે. જે લોકો પ્રાકૃતને સંસ્કૃતમાંથી ઊતરી આવેલી કે સંસ્કૃતને પ્રાકૃતમાંથી ઊતરી આવેલી માને છે તેમનો ભ્રમ ભાંગવા કેટલીક દલીલો રજૂ કરી છે. જૈન આર્ષ પ્રાકૃત અને બૌદ્ધ પ્રાકૃત યા પાલિનો પારસ્પરિક સંબંધ સ્પષ્ટ કર્યો છે. **पालि** શબ્દની વ્યુત્પત્તિની બાબતમાં તો પંડિતજીએ એક નવો જ વિચાર મૂક્યો છે. આચાર્ય બુદ્ધઘોષે મૂળ ત્રિપિટક યા બુદ્ધવચનના અર્થમાં ' પાલિ ' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. તેને આધારે આધુનિક વિદ્વાનોએ ' **पालि** 'ની નિરુક્તિની બાબતમાં વિભિન્ન મત દર્શાવ્યા છે. ભિક્ષુ જગદીશ કાશ્યપને મતે **पालि** એ **परियाय**નું સંક્ષિપ્ત રૂપ છે (**परियाय–पलियाय पालियाय–पालि**). ભિક્ષુ સિદ્ધાર્થને મતે **पालि या पाळि** શબ્દનો મૂળ આધાર સંસ્કૃત શબ્દ **'पाठ'** છે. પં. વિધુશેખરે જણાવ્યું છે કે **पालि** શબ્દનો અર્થ પંક્તિ છે કે જે સંસ્કૃત **पालि** શબ્દનો પર્યાયવાચી છે. જર્મન વિદ્વાન ડૉ. મેક્સ વેલેસરે **पाटलि** યા **पाडलि** (પાટલિપુત્રની ભાષા)નું સંક્ષિપ્તરૂપ પાલિ બનાવ્યું છે. કેટલાક વિદ્વાનોએ **पल्लि** (ગામ) શબ્દને આધારે પાલિ શબ્દની વ્યુત્પત્તિ બતાવી છે. પંડિતજીએ પાલિ શબ્દ અંગેના આ વિવાદનો સ્વીકાર કર્યો છે અને **पयडी** શબ્દ ઉપરથી તદ્ધિતાન્ત **पायडी** શબ્દ અને તે ઉપરથી ' પાલી ' શબ્દ ઊતરી આવ્યાની કલ્પના કરી છે. તેમનો આ વિચાર નવીન અને સંશોધનદૃષ્ટિની સૂઝનો દ્યોતક છે.

આચાર્ય હેમચંદ્ર વગેરેએ પ્રાકૃતની વ્યુત્પત્તિ બનાવતાં 'प्रकृतिः संस्कृतम्' ઇત્યાદિનો જે ઉલ્લેખ કર્યો છે તે બાબતમાં પણ પંડિતજીએ મૌલિક વિચાર રજૂ કરતાં જણાવ્યું છે કે પ્રાકૃત ભાષા શીખવા માટે સંસ્કૃત શબ્દોનો આધાર લઈ, તેની સાથે ઉચ્ચારણ ભેદને લીધે જે સામ્ય-વૈષમ્ય છે તે બતાવવા પ્રાકૃત વૈયાકરણોએ પોતાના વ્યાકરણોની રચના કરી છે. એટલે કે, સંસ્કૃત ભાષા દ્વારા પ્રાકૃત શીખવવાનો એમનો અભિગમ રહ્યો છે. એ દૃષ્ટિએ એમણે સંસ્કૃતને પ્રાકૃતનો આધાર કહ્યો છે એમ માનવું જોઈએ. મૌલિક રીતે વિચારવાની દૃષ્ટિ અને પોતાની માન્યતા નિર્ભિક રીતે રજૂ કરવાની હિંમત એ સંશોધકનું લક્ષણ અહીં જોઈ શકાય છે.

'જિનાગમકથાસંગ્રહ'માં આર્ષ અને લૌકિક બન્ને પ્રકારના પ્રાકૃતના શબ્દપ્રયોગો છે. પણ પંડિતજીએ અહીં જે વ્યાકરણ આપ્યું છે તે વ્યવહારુ અને પ્રારંભિક અભ્યાસીને ઉપયોગી થવા પૂરતું જ છે. પ્રાકૃત ભાષામાં પ્રવેશ કરવા વર્ણવિકારના નિયમ, નામ અને ધાતુના સાધારણ રૂપાખ્યાન અને કૃદંતના ખાસ ખાસ ઉદાહરણ આપ્યાં છે. એટલે કે આ વ્યાકરણ શાસ્ત્રીય નહીં પણ કથાઓ સમજવા સહાયભૂત થવાય તેટલું સાધારણ છે.

જે જે ગ્રંથોમાંથી કથાઓ અને સૂક્તિઓ લેવામાં આવ્યાં છે તે બધાના નામોનો તે તે સ્થળે ઉલ્લેખ કર્યો છે. પણ આ ગ્રંથોનો સંક્ષિપ્ત પરિચય આપી શકાયો હોત તો પ્રારંભિક અભ્યાસીને વિશેષ ઉપયોગી બનત એમ લાગે છે. મૂળ વિભાગ પછી આપેલાં ટિપ્પણો અભ્યાસીને વ્યુત્પત્તિ તેમજ શબ્દ અને શબ્દાર્થના ક્રમવિકાસનો ખ્યાલ આપે છે. છેલ્લે ઉપયુક્ત શબ્દોનો કોશ આપવામાં આવ્યો છે.

'જિનાગમકથાસંગ્રહ'માં ૩૨ કથાઓ અને સૂક્તિઓનો સંગ્રહ છે, જેમાં જ્ઞાતાધર્મકથાની પાંચ કથાઓ અને વસુદેવહિંડીની ૪ કથાઓ વિશેષ ધ્યાન ખેંચે છે. ઉપદેશપદ, ઉપાસકદશા, દશવૈકાલિકવૃત્તિ અને આવશ્યકવૃત્તિમાંથી બબ્બે કથાઓ અને નિરયાવલીમાંથી એક કથા લેવામાં આવી છે. વિવિધ વિષય અને વિચારને લગતી સૂક્તિઓ મુખ્યત્વે 'वज्जालग्गं'માંથી લેવાઈ છે. કુમારપાળપ્રતિબોધ, પઉમચરિય, સન્મતિતર્ક અને ઉત્તરાધ્યયનસૂત્રમાંથી એક એક સૂક્તિસમૂહ લેવામાં આવેલ છે. આ બધી કથાઓ અને સૂક્તિઓ માત્ર જૈન આગમોમાંથી લેવાયેલ નથી. એથી શીર્ષકની યથાર્થતા અંગે પ્રશ્ન થવો સ્વાભાવિક છે. પણ પંડિતજીએ બહુ વ્યાપક અર્થમાં આ શીર્ષકનો પ્રયોગ કર્યો હોય એમ લાગે છે. આપ્ત પુરુષનું વચન એ આગમ છે. તીર્થંકર અને સર્વજ્ઞ ભગવાન આપ્ત છે. તેમનો ઉપદેશ અને વાણી જિનાગમ છે. શ્રુતજ્ઞાની અને દશપૂર્વી સ્થવિરો જે કંઈ કહે કે લખે તેનો જિનાગમ સાથે કોઈ વિરોધ ન હોઈ શકે, તેથી તેમના ગ્રંથ પણ આગમ અંતર્ગત ગણાય. સ્થવિરોએ પોતાની પ્રતિભાને આધારે કોઈ વિષય પર આપેલ સંમતિ કે મુક્તકોનો પણ આગમોમાં સમાવેશ થાય. આમ મુખ્યરૂપે જિનોનો ઉપદેશ અને વાણી જૈનાગમ છે, ગૌણરૂપે તેનાથી અનુપ્રાણિત અન્ય ગ્રંથ પણ આગમ છે આ વ્યાપક અર્થમાં મૂળ જૈન આગમો, તેની નિર્યુક્તિ આદિ ટીકાઓ, આગમોના વિષયને આધારે રચાયેલા વસુદેવહિંડી, ઉપદેશપદ જેવા બોધપ્રદ કથાગ્રંથો અને આગમ વચનોને અનુમોદન આપતા અન્ય સ્વતંત્ર ગ્રંથો કે સૂક્તિસંગ્રહો આગમો ગણાય. એમાંથી લેવાયેલ કથાઓ અને સૂક્તિઓના સંગ્રહને પંડિતજીએ એમની રીતે 'જિનાગમકથાસંગ્રહ' નામ આપ્યું છે.

મૂળ આગમોમાંથી લીધેલી કથાઓ ધાર્મિક નહીં પણ સામાજિક અને નૈતિક બોધકથાઓ છે. લોકોના ચારિત્ર-ઘડતર માટે આ કથાવસ્તુ પ્રેરક બને એ જીવનદૃષ્ટિથી એમણે આગમોની આ

કથાઓને પસંદ કરી સંગ્રહમાં સ્થાન આપ્યું હોય એમ લાગે છે. આ વસ્તુ રજૂ કરવા પ્રસ્તુત સંપાદનમાંથી કેટલીક કથાઓ વિશે અહીં ચર્ચા કરવાનો ઉપક્રમ રાખ્યો છે.

'**रोहिणीए दक्खत्तणं**' મૂળ આગમમાં ભલે પાંચ વ્રતને લગતી કથા હોય પણ સંપાદકની દષ્ટિ તો ગૃહસ્થ જીવનમાં કુટુંબના વડાની ફરજ તરફ અંગુલિનિર્દેશ કરવાની હોઈ શકે એવો સંભવ છે. કુટુંબની બધી વ્યક્તિઓની કામ કરવાની ક્ષમતા અને તેમની રુચિ એકસરખી ન હોય. કુટુંબનો વડો સમજુ હોય તો એવું આયોજન કરે કે દરેકને પોતાની રુચિ અને શક્તિ પ્રમાણેનું કામ મળે. કુટુંબની કાર્યક્ષમતા વધારવા અને તેને એકસૂત્રે બાંધી રાખવા આમ થવું જરૂરી છે. આવી સૂઝનો અભાવ એ અત્યારે તૂટતી સંયુક્ત કુટુંબની પ્રથાના અનેક કારણોમાંનું એક કારણ હોઈ શકે.

'**दुवे कुम्मा**' એ માત્ર બે કાચબાઓની કથા નથી. પણ સંયમી અને સ્વભાવે ચંચળ એવી બે વ્યક્તિઓની કથા છે. માણસ હાથ પર લીધેલ કામમાં સંશય રાખે અને શ્રદ્ધા વગર કામ કરે તો તે કેટલું કારગત નીવડે ? '**संसयप्पा विणस्सइ**'ની પસંદગીમાં સંપાદકની આ દષ્ટિ કામ કરી ગઈ હોય તો નવાઈ નહીં.

પોતાના ખૂની તરફ ઉદારભાવ (બીજા ભવમાં) રાખવો (**कमलामेला**), એકના એક પુત્રને મારનાર વિજય ચોર જેવાને ક્ષમા આપી તેને સહાયભૂત થવા તત્પર રહેવું એ કંઈ નાનીસૂની વાત છે ? આવું કોણ કરી શકે ? ક્ષમાની સાક્ષાત્ મૂર્તિ. પણ જે સમાજમાં આવાં ઉજ્જવળ રત્નો હોય ત્યાં વિજય જેવા ચોરનું શું સ્થાન ? આવા સમાજનું નિર્માણ કેમ ન થઈ શકે ? મેઘાણીની 'દીકરાનો મારનાર' કથા સાથેના સામ્યનો ઉલ્લેખ અત્રે અપ્રસ્તુત નહીં ગણાય.

વસુદેવહિંડી અને ઉપદેશપદ જેવા ગ્રંથોમાંથી જે કથાઓ પંડિતજીએ પસંદ કરી છે તે વ્યાવહારિક બોધ ઉપરાંત તેમની રમૂજવૃત્તિની પરિચાયક છે. 'જેવા સાથે તેવા' કે 'ઈંટનો જવાબ પથ્થરથી આપવો' એવા વ્યવહારમાં '**हत्थदोपालियं नेमि**' કહીને ધૂર્તની પત્નીનો હાથ પકડીને ગામડાનો ગાડાવાળો ચાલવા માંડે કે દરવાજામાંથી ન નીકળે એવા એટલે કે બહુ જ મોટા લાડુની અપેક્ષા રાખીને બેઠેલા ચતુર શહેરીને બે પૈસાની લાડુડીથી નિરાશ થવાનો પ્રસંગ આવે તો કેવી રમૂજ થાય ? ઈશ્વરે મનુષ્યને આપેલી બુદ્ધિના પ્રપંચાત્મક ઉપયોગ તરફનો કટાક્ષ આ વાર્તાઓ દ્વારા પ્રગટ થાય છે.

જીવનમાં ગમે તેવા ઉમદા કામ માટે પણ સાધનશુદ્ધિનો વિવેક ન જાળવનારની '**जामाउय-परिक्खणं**'માંની ત્રીજી પુત્રી જેવી દશા થાય. આજે પણ એવી ઘણી માતાઓ કુટુંબમાં પોતાની પુત્રીનું વર્ચસ્વ સ્થપાય તે જોવા માગતી હોય છે, એ માટે પુત્રીઓના વૈયક્તિક જીવનમાં પણ ડખલ કરે છે. પણ ઘણી માતાઓને નિરાશ થવું પડે છે. તેમને પાપે પુત્રીને ચાબૂકના ફટકા ખાવાનો પ્રસંગ પણ આવે. છેવટે હારી-થાકીને શિખામણ આપવી પડે કે "**जहेव देवस्स वट्टिज्जासि तहेव पइणो वट्टिज्जासि।**"

બાળપણમાં માના ગુમાવનાર બાળકની શી દશા થાય છે તેનાથી કોઈ અજાણ નથી. **नडपुत्तो रोहो** એવી એક સામાજિક કથા છે જે આજના કુટુંબ જીવનના પાસા પર પ્રકાશ ફેંકે છે. અપર-

માતા સાવકાપુત્રને માતાનો સ્નેહ આપે તેવું સમાજમાં ભાગ્યે જ જોવા મળે. ફરી લગ્ન કરનાર પિતા પોતાના વ્યવસાયમાં ગળાબૂડ હોય કે નવી પત્નીના સ્ત્રી-ચરિત્રથી અજાણ હોય તો બાળકને પિતાનો સ્નેહ પણ ન મળે. આવા સંજોગોમાં જો બાળક ચતુર હોય તો નટપુત્ર રોહની જેમ માતાની સાન ઠેકાણે લાવી ધાર્યું કામ કઢાવી શકે. જો એમ ન થઈ શકે તો બાળકનો શારીરિક અને માનસિક વિકાસ રૂંધાઈ જાય.

સ્ત્રી-પુરુષના અનૈતિક સંબંધમાં માત્ર સ્ત્રીઓને જ જવાબદાર માનવાની શૈલી ઠેઠ સૂત્રકાળથી આજ સુધીના સાહિત્યમાં એક સરખી રીતે ચાલી આવી છે. એકાદ સ્ત્રીનો દાખલો લઈ આખી સ્ત્રી જાતિની નિંદા કરવી કેટલી યુક્તિ-સંગત ગણાય? સ્ત્રી-જાતિની નિંદા કરનારા એ ભૂલી જાય છે કે આવા દાખલાઓ તો સ્ત્રીઓ કરતાં પુરુષોમાં વધારે જોવા મળે છે. તો ઉક્ત ન્યાયે પુરુષ-જાતિની નિંદા કેમ નહીં? વળી, સમાજમાં જેમ શીલવાન પુરુષો હોય છે તેમ દેવવંદ્ય અને પુરુષવંદ્ય થઈ ગઈ હોય તેવી શીલવ્રતી નારીઓના દાખલા ઇતિહાસમાં ઓછા નથી. એ ન્યાયે આખી સ્ત્રી-જાતિની પ્રશંસા થવી જોઈએ. પણ પુરુષ-પ્રધાન સમાજમાં સાહિત્ય-નિર્માણ પણ પુરુષોને હાથે થયું છે. એટલે સ્ત્રીઓના સ્વભાવની કેટલીક નિર્બળતાઓનો સ્વીકાર કરીએ તો પણ ઉપરોક્ત બાબતમાં તો સ્વ-જાતિ તરફનો પક્ષપાત જ જણાય છે. **भारियासीलपरिक्खा** માં કેવળ આ જ માન્યતા સામેના ગેરવ્યાજબીપણા વિશે વાત કરવામાં આવી છે. લગ્ન પછી પણ ૧૨-૧૨ વર્ષ સુધી એકાકી જીવન જીવતી ધનશ્રી જેવી એવી ઘણી સ્ત્રીઓ હશે કે જે પર-પુરુષના નામ માત્રથી પણ છેડાઈ જાય. શીલને ડાઘ ન લાગે તે માટે ખૂન કરવાની હદે જવું પડે તો તે માટે પણ તૈયાર હોય તેવી સ્ત્રીઓ આજે પણ જોવા મળશે. સામે પક્ષે જેને સમાજ પૂજનીય અને વંદનીય ગણે છે તેવા સંન્યાસીની ચારિત્ર્યહીનતાનાં દર્શન થાય છે. આ કથામાં સામાજિક પાખંડ અને પ્રથા ઉપરનો વ્યંગ છતો થયો છે.

વડીલો તરફ ભક્તિભાવ રાખવો જોઈએ. પણ ગુરુપત્નીનું માન રાખવા, તેમના તરફ આદર દાખવવા રાજા વસુ અન્યાયનો પક્ષકાર બને અને અસત્યનો આશરો લે તો ધર્મરાજાના રથની જેમ આકાશમાં અધ્ધર રહેતુ તેનું સિંહાસન પણ જમીન પર પટકાય તેમાં શી નવાઈ? ગુરુપત્ની તરફ ભક્તિભાવ રાખવો જોઈએ પણ તે કોઈને ભોગે કે અસત્યને શરણે જઈને નહીં.

જીવનમાં ધનનું મહત્ત્વ છે. એ માટે સંઘર્ષ પણ કરવો પડે. પણ ધન અને સ્નેહ કે ધન અને કર્તવ્ય વચ્ચે પસંદગી કરવાનો પ્રસંગ આવે તો શું કરવું? વ્યવહાર-જગતમાં ધન ગમે તેટલું ઉપયોગી હોય પણ તે સ્થૂળસંપત્તિ છે, સાચી સંપત્તિ તો સૂક્ષ્મ સ્નેહસંપત્તિ છે. અને એનો મહિમા વિશેષ છે. '**जीवणोवायपरिक्खा**'માં વાત્સલ્યથી છલકાતું આવી એક સાચી માતાનું હૃદય ધનના ઢગલાને લાત મારવા પ્રેરે છે.

સંસારમાં અનિષ્ટ તત્ત્વો છે તો સારપ પણ છે. શું ગ્રહણ કરવું તે વ્યક્તિના વશની વાત છે. કાગડાઓ જેવા કૃતઘ્ની માણસો (**कयग्घा वायसा**) છે, તો નાના શા ઋણમાંથી મુક્ત થવા જીવનની આહુતિ આપવા તત્પર કૌશાંબીના ચિત્રકાર જેવા કૃતજ્ઞ માણસો પણ છે (**सुरप्पिओ जक्खो**). માટે કોઈ રડ્યા-ખડ્યા દાખલાને આધારે માણસાઈ પરની શ્રદ્ધા ગુમાવવાનું ન પોષાય.

'**जन्नस्स समुप्पत्ती**' અને '**पिउकिच्चविचारो**' જેવી કથાઓ ધાર્મિક અંધશ્રદ્ધાઓ અને માન્યતાઓ તરફ લાલબત્તી ધરે છે. પશુબલિ આપનાર વ્યક્તિ એ જાણતી નથી કે તે જીવ પૂર્વ-જીવનમાં પોતાનો કોઈ સ્વજન હોઈ શકે.

છેલ્લે, આ સંગ્રહમાં જે સૂક્તિ-સમૂહોને સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે તે જીવનોપયોગી છે. આદર્શ મૈત્રી, જીવનમાં સાહસનું મહત્ત્વ, અદીન બનીને જીવવું, નીતિપૂર્વક ચાલવું, ધીરજ ધરવી વગેરેને લગતી સૂક્તિઓ સ્થૂળ રીતે વ્યવહારને ઘડનારી અને સૂક્ષ્મ રીતે માણસના શીલને ઘડનારી છે. આ સૂક્તિઓ વિધેયાત્મક અને નિષેધાત્મક બન્ને પ્રકારની છે.

ગાંધીવાદી વિચારસરણીમાં મનુષ્ય, મનુષ્યત્વ અને સમાજજીવન કેન્દ્રસ્થાને છે. ચારિત્રવાન માણસોના ઘડતરથી સમાજ સંપન્ન બને. એ માટે માણસની સદ્‌વૃત્તિઓ પર શ્રદ્ધા રાખીને માણસે પોતે નીતિના માર્ગે ચાલવું જોઈએ. આ ગાંધીવાદી વિચારસરણીને વરેલા પંડિત બેચરદાસજીએ '**जिनागमकथासंग्रह**'માં જાણે તેમના વિચારોનું પ્રતિબિંબ પડતું હોય તેવી વૈયક્તિક અને સામાજિક જીવનને સ્પર્શતી કથાઓ પસંદ કરી છે એવું મને તો આ કથાઓનું વસ્તુ જોતાં લાગે છે. કથાઓનાં જે શીર્ષક આપવામાં આવ્યાં છે તે પણ કદાચ આ વિચારને અનુમોદન આપે છે. કેટલાક શીર્ષક તો સંપાદકે પોતાની રીતે આપ્યાં છે. એટલે કથાઓના શીર્ષકની બાબતમાં પણ મને એમ લાગે છે કે સંપાદકની વિચારસરણીની જાણે-અજાણે અસર પડી છે.

'**जिनागमकथासंग्रह**'ની કથાઓ અને સુક્તિઓની પસંદગીમાં પૂ. પંડિત બેચરદાસજીની ફિલસૂફીએ ભાગ ભજવ્યો છે એમ જણાવી આ વિદ્યાપુરુષ–ઋષિને જ્ઞાનાંજલિ અર્પવાનો મારો અહીં નમ્ર પ્રયાસ છે એટલું જણાવવાની રજા લઉં.

'સિદ્ધહેમશબ્દાનુશાસન' અને 'મલયગિરિશબ્દાનુશાસન'

જયદેવભાઈ શુક્લ

ભારતીય શાસ્ત્રીય વાઙ્મયનાં ઉદ્ગમ અને વિકાસમાં વ્યાકરણશાસ્ત્રનું અસાધારણ મહત્ત્વ છે. છન્દઃશાસ્ત્ર, જ્યોતિષ, અર્થશાસ્ત્ર અને બીજા શાસ્ત્રોનો વિકાસ તે તે સમયની સામાજિક સ્થિતિના સંદર્ભમાં થયેલો છે; પરંતુ વ્યાકરણશાસ્ત્રનો વિકાસ પ્રાચીન ભારતીય વાઙ્મયના પ્રવાહને અનુસરે છે. વ્યાકરણશાસ્ત્રનો ઉદ્ભવ વૈદિક વાઙ્મયની પરંપરામાં બ્રાહ્મણગ્રંથોના યુગમાં ઈ. પૂ. ૮૦૦ની આસપાસથી શરૂ થયો અને ઈ. સ. પૂર્વે ૧૫૦ સુધી તેનો સતત વિકાસ થતો રહ્યો. ત્યાર પછીનાં લગભગ સત્તરસો વર્ષો સુધી આ શાસ્ત્રનો વિવિધ રૂપે અભ્યાસ થતો રહ્યો. ધ્વનિ, વ્યાકરણ અને અર્થવિચારની શાખાઓના અસંખ્ય ગ્રન્થોમાં તે નવપલ્લવિત થયો. આ ગ્રન્થોમાં પ્રાપ્ત થતાં સૂક્ષ્મ અન્વેષણ, વિસ્તાર અને વૈજ્ઞાનિક અન્વેષણપદ્ધતિ જગતના શાસ્ત્રીય વાઙ્મયમાં અન્યત્ર જોવા મળતાં નથી.

યાસ્કપૂર્વેના અને પાણિનિપૂર્વેના લગભગ ત્રીસ જેટલા વૈયાકરણોના અને તેમના મતોના ઉલ્લેખો નિરુક્તમાં, ઋગ્વેદપ્રાતિશાખ્યમાં અને અષ્ટાધ્યાયીમાં પ્રાપ્ત થાય છે. આ બધા આચાર્યોના સ્વતંત્ર અને સંપૂર્ણ વ્યાકરણગ્રંથો અર્થાત્ સૂત્ર, ધાતુ, ગણ, ઉણાદિ અને લિંગાનુશાસન એવાં પાંચ અંગોને સમાવતા ગ્રંથો હશે કે કેમ તે સ્પષ્ટ થતું નથી. પરંતુ આ આચાર્યોએ ધ્વનિ, વ્યાકરણ, અર્થવિચાર, વ્યુત્પત્તિ અને પરિભાષા વિષે જે મહત્ત્વનાં વિધાનો કર્યાં હતાં તે અદ્યાપિ સચવાઈ રહ્યાં છે. આવા આચાર્યોમાં શૌનક, શાકટાયન, ઔદુમ્બરાયણ, ગાર્ગ્ય અને આપિશલિના સંપૂર્ણ ગ્રંથો હતા તે નિર્વિવાદ છે.

બ્રાહ્મણગ્રંથોના યુગમાં વ્યાકરણચર્ચાનું સ્વરૂપ વિસ્તૃત હતું. તે ચર્ચામાં વેદોની જુદી જુદી શાખાઓના ધ્વનિઓ, મન્ત્રોનાં ઉચ્ચારણો અને તેમની વિશિષ્ટતાઓ, વૈદિક પ્રયોગોની ભાષાપ્રયોગોના સંદર્ભમાં વિલક્ષણતાઓ તેમજ ભાષાપ્રયોગોની સૂક્ષ્મતાઓ અંગેનાં ચિન્તનોનો સમાવેશ થતો હતો. કાલક્રમે વૈદિક પ્રયોગો અને ભાષાપ્રયોગોની ચર્ચાઓ બે વિભાગમાં વિભક્ત બની. એક વિભાગ શિક્ષા અને પ્રાતિશાખ્ય રૂપે અવતાર પામ્યો અને બીજો વિભાગ શબ્દપારાયણ અર્થાત્ શબ્દાનુશાસન રૂપે જાણીતો બન્યો.

ઈસુપૂર્વેની છટ્ઠી અને પાંચમી સદીમાં વ્યાકરણચર્ચાનું જે વિશાળ રૂપ પ્રકટ થયું તેમાં બે મહાવૈયાકરણોનો ફાળો મહત્ત્વનો છે. એક હતા આપિશલિ અને બીજા હતા પાણિનિ. વ્યાકરણના પ્રાચીન ઉલ્લેખોમાં આપિશલિના વિધાનોના જે સંદર્ભો મળે છે તેમના ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે આપિશલિની વ્યાકરણ પરંપરા સૂત્ર, ધાતુ, ગણ, ઉણાદિ, લિંગાનુશાસન અને પરિભાષારૂપે પૂર્ણ હોવી જોઈએ. છૂટાછવાયા ઉલ્લેખો સિવાય આ પરંપરા વિષે કશી વિશેષ માહિતી પ્રાપ્ત થતી નથી.

ઈસુપૂર્વેની છઠ્ઠી અને પાંચમી સદીમાં વ્યાકરણચર્ચાનું જે વિશાળ રૂપ પ્રગટ થયું તેમાં બે મહાવૈયાકરણોનો ફાળો મહત્ત્વનો છે. એક હતા આપિશલિ અને બીજા હતા પાણિનિ. વ્યાકરણના પ્રાચીન ઉલ્લેખોમાં આપિશલિના વિધાનોના જે સંદર્ભો મળે છે તેમના ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે આપિશલિની વ્યાકરણપરંપરા સૂત્ર, ધાતુ, ગણ, ઉણાદિ, લિંગાનુશાસન અને પરિભાષારૂપે પૂર્ણ હોવી જોઈએ. છુટાછવાયા ઉલ્લેખો સિવાય આ પરંપરા વિષે કશી વિશેષ માહિતી પ્રાપ્ત થતી નથી.

ઈસુની પૂર્વે ૫૦૦ની આસપાસ થયેલા આચાર્ય પાણિનિની વ્યાકરણ પરંપરામાં સૂત્રસમૂહરૂપે અષ્ટાધ્યાયી નામનો ગ્રંથ પ્રાપ્ત થાય છે. ધાતુપાઠ અને ગણપાઠ તેનાં સહાયક અંગો છે. તેમની વ્યવસ્થાને ઉપયોગી કેટલીક પરિભાષાઓ પાણિનિએ સૂત્રોરૂપે રજૂ કરી છે. કોઈક ઉણાદિસૂત્રસમૂહ તેમના ધ્યાનમાં હશે તેમ કહી શકાય. અષ્ટાધ્યાયીમાં પ્રાપ્ત થતા લિંગના નિયમોમાં લિંગાનુશાસન સમાઈ જાય છે. ૩૯૮૩ સૂત્રોનો આ ગ્રંથ બત્રીસ પાદ અને આઠ અધ્યાયમાં વિભક્ત છે. આ સૂત્રોમાંથી ૧૨૪૫ સૂત્રો ઉપર કાત્યાયને વાર્તિકો રચ્યાં છે અને ૧૨૨૮ સૂત્રો ઉપર પતંજલિએ ભાષ્ય રચ્યું છે.

પાણિનિએ પ્રયોજેલી વ્યવસ્થા, વિશાળ પ્રદેશો ઉપર બોલાતી સંસ્કૃત ભાષાનાં શબ્દરૂપોની સિદ્ધિ માટે રચેલા નિયમો, એ નિયમોનો પરસ્પર અન્વય અને એ નિયમો ઉપરથી કાળક્રમે સધાયેલા કેટલાક પ્રસિદ્ધ ભાષાવૈજ્ઞાનિક સિદ્ધાંતોએ પાણિનિની કીર્તિને જગતમાં પ્રસરાવી છે. જીવન, જગત અને વાઙ્મયમાં સર્વત્ર તર્કયુક્ત અને નિયમબદ્ધ વ્યવસ્થા નિહાળનારી પાશ્ચાત્ય વિવેચનપદ્ધતિને અનુસરનારા કેટલાક અર્વાચીન પાણિનીયો પાણિનિની વ્યવસ્થામાં ક્ષતિઓ નિહાળે છે અને પાણિનીય ગ્રંથમાં અનેક સુધારા વધારા થયા હોવાની માન્યતામાં રાચે છે.

બ્રાહ્મણ પરંપરાનું સમગ્ર સંસ્કૃત વાઙ્મય પાણિનિના નિયમોનું દઢપણે અનુસરણ કરે છે. ઈસુની પહેલી સદી પછી જૈન પરંપરાને પોતાના આગવા વ્યાકરણ વાઙ્મયની ખોટ સાલવા લાગી. બૌદ્ધ પરંપરાને આવી ખોટ સાલતી ન હતી. બુદ્ધઘોષ અને બીજા બૌદ્ધ લેખકો પાણિનીય સૂત્રોનો છૂટથી ઉપયોગ કરતા હતા. તેમ છતાં ઈસુની ચોથી સદીમાં થયેલા આચાર્ય ચન્દ્રને લઘુ, વિસ્પષ્ટ અને સંપૂર્ણ વ્યાકરણની આવશ્યકતા લાગતાં તેમણે વ્યાકરણનો ચાન્દ્રસૂત્ર નામે સૂત્રગ્રન્થ રચ્યો. અષ્ટાધ્યાયી ઉપરથી જ તૈયાર થયેલો આ વ્યાકરણગ્રંથ સ્પષ્ટતા, લાઘવ અને સરળતા સિવાય બીજાં કશાં વિશિષ્ટ લક્ષણો ધરાવતો નથી. ઈસુની આઠમી સદીમાં થયેલા ધર્મદાસે રચેલી ચાન્દ્રવૃત્તિમાં કાશિકાનો સાદ્યંત ઉપયોગ થયો છે.

બૌદ્ધ અને જૈન પરંપરાઓ અષ્ટાધ્યાયીમાં મળતા વૈદિક પ્રયોગો અંગેના અને સ્વરપ્રક્રિયા અંગેના સૂત્રનિયમોનો ત્યાગ કરે છે, પરંતુ પાણિનિએ આપેલાં અને પ્રકૃતિપ્રત્યયકાર્યમાં ઉપયોગી વૈદિક ઉદાહરણો અને યજ્ઞસંદર્ભવાળાં ઉદાહરણોને તે સાચવી રાખે છે.

બ્રાહ્મણ પરંપરાની જેમ જૈન વ્યાકરણ પરંપરાએ પોતાના પ્રાચીન આચાર્યોના ઉલ્લેખો કર્યા છે. જૈનેન્દ્ર વ્યાકરણ, શ્રીદત્ત (૧-૪-૩૪), યશોભદ્ર (૨-૧-૯૯), ભૂતબલિ (૩-૪-૮૩), પ્રભાચન્દ્ર (૪-૩-૧૮૦), સિદ્ધસેન (૫-૧-૭) અને સમન્તભદ્ર (૫-૪-૧૪૦) જેવા આચાર્યોનો ઉલ્લેખ કરે છે. આવી રીતે શાકટાયન વ્યાકરણ પણ આર્યવજ્ર (૧-૨-૧૩), ઇન્દ્ર (૧-૨-૩૭) અને સિદ્ધનન્દી (૨-૧-૨૨૯) જેવા પ્રાચીન વૈયાકરણોનો ઉલ્લેખ કરે છે. જૈનેન્દ્ર અને શાકટાયનમાં નોંધેલા પૂર્વાચાર્યો પાણિનિમાં નથી અને પાણિનિએ નોંધેલા પૂર્વાચાર્યો જૈનેન્દ્ર અને શાકટાયનમાં નથી.

જૈન વ્યાકરણ પરંપરામાં સૌથી પ્રાચીન ગ્રંથ ઈસુની છઠ્ઠી સદીમાં થયેલા આચાર્ય દેવનન્દી

કૃત જૈનેન્દ્ર શબ્દાનુશાસન છે. પાંચ અધ્યાય, વીસ પાદ અને ત્રણ હજાર અડસઠ સૂત્રોવાળા આ ગ્રંથમાં સૂત્ર, ધાતુ, ઉણાદિ અને ગણપાઠ પ્રાપ્ત થાય છે. આ વ્યાકરણમાં પ્રત્યાહારોનો સ્વીકાર થયો છે તેથી તેમાં પ્રત્યાહાર સૂત્રો હોવાં જોઈએ પરંતુ અભયનન્દીની મહાવૃત્તિમાં પણ તે મળતાં નથી.

જૈનેન્દ્ર વ્યાકરણમાં પાણિનિ, કાત્યાયન, પતંજલિ અને ચન્દ્રનો યથેચ્છ ઉપયોગ થયો છે. તેવી જ રીતે ઈસુની આઠમી સદીમાં થયેલા આચાર્ય અભયનન્દીની જૈનેન્દ્ર સૂત્રો ઉપરની મહાવૃત્તિમાં કાશિકા, ન્યાસ અને ચાન્દ્રવૃત્તિનો મનભર ઉપયોગ થયો છે.

બૌદ્ધ અને જૈન વ્યાકરણ પરંપરાઓ ઉપરનું પાણિનિનું ઋણ કેટલું સાદ્યન્ત છે તેને માટે એક ઉદાહરણ બસ થશે. પાણિનિના સૂત્રનિયમ **अनद्यतने लङ्।** (૩. ૨. ૨૧) પ્રમાણે ગઈકાલના પ્રસંગને જણાવવા માટે હ્યસ્તન ભૂતકાળ વપરાય છે. આ સૂત્ર ઉપરનું વાર્તિક **परोक्षे च लोकविज्ञाते प्रयोक्तुर्दर्शनविषये।** જણાવે છે કે આવો પ્રસંગ લોકપ્રસિદ્ધ હોય અને પ્રયોક્તાએ પોતે જોયો ન હોય પરંતુ તેનું દર્શન તેને માટે સંભવિત હોય ત્યારે પણ આ જ કાળ વપરાય છે. આ નિયમનાં બે ઉદાહરણો પતંજલિએ આપ્યાં છે; **अरुणद्यवनः साकेतम्।** અને **अरुणद्यवनो माध्यमिकाम्।** આ ઉદાહરણોમાં અયોધ્યાની પાસેના પ્રાચીન નગર સાકેત ઉપરના અને ચિતોડ પાસેની માધ્યમિકા નગરી ઉપરના મીનેન્ડરના વિજયનો ઉલ્લેખ છે. આનાં અનુકરણો ચાન્દ્રવૃત્તિમાં **अजयज्जर्तो हूणान्।** (૧. ૨. ૮૧), જૈનેન્દ્ર–મહાવૃત્તિમાં **अरुणन्महेन्द्रो मथुराम्।** (૨. ૨. ૯૨), શાકટાયન અમોઘવૃત્તિમાં **अदहदमोघवर्षो अरातीन्।** (૪. ૩. ૨૦૮), સિદ્ધહૈમચન્દ્રમાં **अरुणत्सिद्धराजो अवन्तीम्।** (૫. ૨. ૨૮) અને મલયગિરિમાં **अदहदरातीन् कुमारपालः।** (કૃદન્ત ૩. ૨૩) એવાં મળે છે.

જૈનેન્દ્ર શબ્દાનુશાસન પછીની બીજી જૈન વ્યાકરણ પરંપરા શાકટાયન વ્યાકરણ પરંપરા છે. રાષ્ટ્રકૂટ અમોઘવર્ષ પહેલાના અર્થાત્ ઈસવીસનના નવમા સૈકાના ઉત્તરાર્ધમાં થયેલા અને પાલ્યકીર્તિ એવું નામાંતર પામેલા શાકટાયને સૂત્રપાઠ રચ્યો અને સૂત્રપાઠ ઉપર અમોઘવૃત્તિની પણ તેમણે રચના કરી. તેમણે ગણપાઠ, ધાતુપાઠ, ઉણાદિપાઠ, પરિભાષાપાઠ અને લિંગાનુશાસન પણ રચ્યાં.

દક્ષિણના કદંબ રાજાઓની અમીદૃષ્ટિ પામેલી અને પાછળથી દક્ષિણની દિગંબર જૈન પરંપરાએ અપનાવેલી યાપનીય પરંપરામાં આ શાકટાયન આચાર્યની પ્રસિદ્ધિ છે. શાકટાયનસૂત્રોમાં અને અમોઘવૃત્તિમાં કાશિકા, ચાન્દ્રવૃત્તિ અને ન્યાસનું પૂરેપૂરું અનુસરણ જોવા મળે છે. વ્યાખ્યાનનો વિસ્તાર અને વિપુલ ઉદાહરણો અમોઘવૃત્તિની વિશિષ્ટતા છે.

પાણિનીય વ્યાકરણપરંપરા પછીની આ બધી વ્યાકરણપરંપરાઓ મુનિત્રયે પ્રવર્તાવેલા સિદ્ધાન્તોમાં કશો ઉમેરો કરતી નથી. તેમનામાં પ્રાચીન કે નવીન ભાષાપ્રયોગોના વિશિષ્ટ ઉલ્લેખો મળતા નથી. સમકાલીન સાહિત્ય સાથે તેમને ઝાઝો સંબંધ નથી અને આવા સાહિત્યના અનુલક્ષ્યમાં તેમનાં વિધાનોમાં પણ કશા ફેરફારો જોવા મળતા નથી. હેમચંદ્રાચાર્યનું સિદ્ધહેમ શબ્દાનુશાસન આમાં અપવાદ છે. સૂત્રનિયમોનો નવેસરથી રજૂ કરાતો ક્રમ, સંજ્ઞાઓમાં મનગમતા ફેરફારો અને વિધાનલાઘવમાં એમને મૌલિકતાનાં દર્શન થાય છે. આવી સ્પષ્ટ મર્યાદાઓ હોવા છતાં પાણિનીય પરંપરાના મુનિત્રયનાં વચનોને તેમણે બરાબર સાચવી રાખ્યાં છે. અષ્ટાધ્યાયીની સ્વરવૈદિકી પ્રક્રિયાના ત્યાગ સિવાય તેમણે બીજું કશું ગુમાવવાનું ઇષ્ટ માન્યું નથી. પરિણામે પાણિનીય પરંપરાનાં સૂત્રવાર્તિકભાષ્યકથનોના પાઠશોધન માટે આ વ્યાકરણગ્રંથો ઉપયોગી છે.

જૈન પરંપરાના વ્યાકરણગ્રંથોની આવી ઉપયોગિતાના સંદર્ભમાં સિદ્ધહેમ વ્યાકરણનું ઘણું મહત્ત્વ છે. અષ્ટાધ્યાયીનાં સૂત્રોનો, કાત્યાયનનાં વાર્તિકોનો અને પતંજલિનાં ભાષ્યવચનોનો સૌથી વધારે ઉપયોગ હેમચન્દ્રાચાર્યે કર્યો છે. આ ઉપરાંત ઈસુની દસમી સદી સુધીમાં થયેલા લગભગ બધા મહત્ત્વના વૈયાકરણો, ચન્દ્ર, ભર્તૃહરિ, ન્યાસકાર, મૈત્રેયરક્ષિત અને કૈયટનાં વિધાનોને પણ તેમણે પોતાના વ્યાકરણગ્રંથોમાં સમાવ્યાં છે.

સોલંકી રાજવી સિદ્ધરાજ જયસિંહની ઇચ્છાથી હેમચન્દ્રાચાર્યે સિદ્ધહેમચન્દ્રશબ્દાનુશાસનની રચના કરી. આ કાર્ય તેમણે ઈ. સ. ૧૧૪૩માં પૂરું કર્યું. ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષચરિતની પ્રશસ્તિમાં આનો નિર્દેશ મળે છે.

पूर्वं पूर्वजसिद्धराजनृपतेर्भक्तिप्रशो याश्रया ।
साङ्गं व्याकरणं सुवृत्तिसुगमं चक्रुर्भवन्तः पुरा ॥

સિદ્ધહેમને અંતે પણ આવો જ નિર્દેશ છે,

तेनातिविस्तृतदुरागमविप्रकीर्णशब्दानुशासनसमूहकदर्थितेन ।
अभ्यर्थितो निरवमं विधिवद् व्यधत्त शब्दानुशासनमिदं मुनिहेमचन्द्रः ॥

આઠ અધ્યાય અને ૪૬૮૫ સૂત્રોવાળા આ સૂત્રગ્રંથમાં પહેલા સાત અધ્યાયોનાં ૩૫૬૬ સૂત્રોમાં સંસ્કૃત ભાષાના વ્યાકરણની ચર્ચા છે. પહેલા અધ્યાયમાં સંજ્ઞા, સંધિ અને નામ, બીજા અધ્યાયમાં નામ, કારક, ષત્વણત્વ અને સ્ત્રીપ્રત્યય, ત્રીજા અધ્યાયમાં સમાસ અને આખ્યાત, ચોથા અધ્યાયમાં આખ્યાત, પાંચમા અધ્યાયમાં કૃદન્ત અને છઠ્ઠા અને સાતમા અધ્યાયમાં તદ્ધિતની ચર્ચા કરવામાં આવી છે. દરેક અધ્યાયને અંતે એકેક ચાલુક્ય રાજાની પ્રશસ્તિ છે. સિદ્ધહેમશબ્દાનુશાસનમાં વ્યાકરણનાં બધાં અંગો, સૂત્ર, ગણ, ધાતુ, ઉણાદિ અને લિંગાનુશાસન પ્રાપ્ત થાય છે. ગણપાઠને બૃહદ્વૃત્તિમાં સમાવવામાં આવ્યો છે.

સૂત્રપાઠ ઉપર હેમચન્દ્રાચાર્યે લઘુ, મધ્યમ અને બૃહદ્ એમ ત્રણ વૃત્તિઓ રચી છે. બૃહદ્વૃત્તિ અર્થાત્ તત્ત્વપ્રકાશિકા ઉપર શબ્દમહાર્ણવન્યાસ અર્થાત્ બૃહન્યાસ નામની અત્યંત વિસ્તૃત ટીકા પ્રાપ્ત થાય છે. ન્યાસની રચના ઉપર પતંજલિના મહાભાષ્યની અને જિનેન્દ્રબુદ્ધિના ન્યાસની ગાઢ અસર છે. આપણને પ્રાપ્ત થતા ન્યાસમાં પહેલા અધ્યાયનો પહેલો પાદ અપૂર્ણ અને ત્રીજો તથા ચોથો પાદ, બીજા અધ્યાયના ચાર પાદ, ત્રીજા અધ્યાયનો ચોથો પાદ અને સાતમા અધ્યાયનો ત્રીજો પાદ એટલા મળે છે. ન્યાસમાં હેમચન્દ્રાચાર્યની પહેલાંના અનેક વ્યાકરણગ્રંથોનાં અવતરણો મળે છે. સ્પષ્ટતા, વિસ્તાર અને સૂક્ષ્મતાની દૃષ્ટિએ બ્રાહ્મણેતર વ્યાકરણ–પરંપરામાં આ ગ્રંથોનું સૌથી વધારે મહત્ત્વ છે.

સિદ્ધહેમશબ્દાનુશાસનની ખ્યાતિ હેમચન્દ્રાચાર્યના સમયમાં જ ઘણી વિસ્તરી હતી. પછીના સમયમાં બધા જૈન ગ્રંથકારો આ વ્યાકરણનો ઉપયોગ કરતા હતા. તેમ છતાં કેટલાક સ્વતંત્ર વ્યાકરણગ્રંથો રચવાનું કામ યત્રતત્ર ચાલુ હતું. જૈન વ્યાકરણગ્રંથોમાં વિ. સં. ૧૦૮૦માં રચાયેલા બુદ્ધિસાગર વ્યાકરણનો ઉલ્લેખ કરવો જોઈએ. તે હેમચન્દ્રની પૂર્વે રચાયું હતું.

મલયગિરિના વ્યાકરણનો હસ્તપ્રતોમાં મુષ્ટિવ્યાકરણના નામથી ઉલ્લેખ કરવામાં આવે છે. ઈ. સ. ૧૧૭૭ની અર્થાત્ સોલંકી રાજવી કુમારપાલના સમયની આ રચના છે. નવાગમ વૃત્તિકાર તરીકે મલયગિરિ જાણીતા છે. આગમવૃત્તિઓની રચના પહેલાં તેમણે આ શબ્દાનુશાસનની રચના

કરી હતી. મલયગિરિ ચાન્દ્ર અને શાકટાયનનો ઉલ્લેખ કરે છે. હૈમવ્યાકરણની તેમાં ઘણી અસર હોવા છતાં હેમચન્દ્રનો તેમાં ઉલ્લેખ નથી. કાતન્ત્રની યોજના પ્રમાણે તેણે સંધિ, નામ, આખ્યાત, કૃદન્ત અને તદ્ધિત એવા વિભાગો પાડ્યા છે. પોતાની ગ્રંથરચનામાં પોતાના વ્યાકરણનો જ ઉપયોગ કરવો એવી મહેચ્છા પૂર્ણ કરવા મલયગિરિનું વ્યાકરણ રચાયું છે. જૈન વ્યાકરણોમાં મલયગિરિના શબ્દાનુશાસનનું મહત્ત્વ પ્રમાણમાં ઓછું છે.

ઉપર જણાવ્યું તેમ જૈન ગ્રંથકારોમાં પોતાની પરંપરાનાં વ્યાકરણોના અભ્યાસ અને તેમનો જ ઉપયોગ કરવાનું સ્પષ્ટ વલણ નજરે ચઢે છે. જૈન સાધુઓ અને વિદ્વાનો આ અંગે હમેશાં ઉત્સાહી રહ્યા છે. દિવંગત પંડિત બેચરદાસજી આનું ઉત્તમ ઉદાહરણ છે.

પંડિતજીએ નાની વયથી જ સિદ્ધહેમશબ્દાનુશાસનનો અભ્યાસ શરૂ કર્યો હતો અને આજીવન ચાલુ રાખ્યો હતો. સિદ્ધહેમપરંપરાના લગભગ બધા ગ્રંથોનો તેમનો અભ્યાસ સૂક્ષ્મ હતો. સમગ્ર હૈમ-સૂત્રપાઠ તેમના જિહ્વાગ્રે હતો અને હૈમવ્યાકરણસૂત્રોનો તેઓ વારંવાર ઉલ્લેખ કરતા હતા. ગુજરાતનું પ્રધાન વ્યાકરણ નામના તેમના લેખમાં તેમણે સિદ્ધહેમશબ્દાનુશાસનનો વિસ્તૃત પરિચય કરાવ્યો છે. ગુજરાતી ભાષાની ઉત્ક્રાંતિ અંગેના, મુંબઈ યુનિવર્સિટીના આશ્રયે તેમણે આપેલાં વ્યાખ્યાનોમાં સિદ્ધહેમના પ્રાકૃત વ્યાકરણના તેમના અભ્યાસની સ્પષ્ટ છાપ દેખાઈ આવે છે.

પંડિતજીના વ્યાકરણવિષયક પાંડિત્યનો પરિચય તેમના મલયગિરિકૃત શબ્દાનુશાસનના શાસ્ત્રીય સંપાદન (અમદાવાદ, ૧૯૬૭) ઉપરથી મળે છે. તેરમા સૈકાની તાડપત્રીય હસ્તપ્રત અને પૂનાની હસ્તપત્ર ઉપરથી તેમણે આ સંપાદનકાર્ય કર્યું છે. હસ્તપ્રતો ઉપરથી ગ્રંથ સંપાદન કરનારા સંશોધકોને હસ્તપ્રતોની કેટલીક વિશિષ્ટતાઓ—સળંગ લખાણ, લેખનની વ્યક્તિનિષ્ઠ પદ્ધતિ અને વિરામચિહ્નોના લગભગ અભાવ—ને કારણે સૂત્ર, વૃત્તિ, ઉદાહરણો અને પ્રત્યુદાહરણોને જુદાં તારવીને વ્યવસ્થિતરૂપે મૂકવાનું મુશ્કેલ બને છે. વ્યાકરણશાસ્ત્રમાં સૂત્રોનાં એકસરખાં વૃત્તિ, વ્યાખ્યાન, ઉદાહરણ અને પ્રત્યુદાહરણની પરંપરા પતંજલિના સમયથી પ્રચલિત છે અને ઈસવીસનના અઢારમાં સૈકા સુધીના બધા વૃત્તિગ્રંથોમાં તે પ્રાપ્ત થાય છે. આવી સ્થિતિ જૈન વ્યાકરણપરંપરામાં પણ હોય તે સ્વાભાવિક છે. કાશિકા, ચાન્દ્રવૃત્તિ અને ન્યાસમાંની પરંપરા જૈનેન્દ્ર, શાકટાયન અને હેમચન્દ્રમાં દૃઢ બનીને મલયગિરિ સુધી પહોંચી છે. તેથી મલયગિરિના પાઠને વ્યવસ્થિત કરવામાં આ પરંપરા મદદરૂપ બને છે. તેની સાથે સાથે સંપાદક પાસેથી આ પરંપરાના પૂરેપૂરા જ્ઞાનની અપેક્ષા પણ રહે છે. પંડિતજીએ આવી અપેક્ષા પૂરી કરી છે. કાશિકાકાર, જૈનેન્દ્ર, શાકટાયન અને હેમચન્દ્રના ગ્રંથો તપાસીને તેમાંના વિધાનોની મલયગિરિનાં વિધાનો સાથે તુલના કરીને સૂત્રો, વૃત્તિ અને ઉદાહરણોને વ્યવસ્થિત રીતે રજૂ કરવાનું મુશ્કેલ કાર્ય પંડિતજીએ સફળતાથી પાર પાડ્યું છે. હસ્તપ્રતોમાં વારંવાર પ્રાપ્ત થતા નાના કે મોટા ગ્રંથપાતોનું પુનઃસંધાન અને પુનર્નિર્માણ કરવું પડે છે. પંડિતજીએ નાના ગ્રંથપાતોનું પુનર્નિર્માણ અને પુનઃસંધાન કર્યું છે, અને તેમને યોગ્ય સંદર્ભોમાં ગોઠવીને ગ્રંથની સળંગસૂત્રતા જાળવી છે.

મલયગિરિના તેમના સંપાદનની પાદટીપો ઉપરથી પંડિતજીના સંપાદનકાર્યની બરાબર સ્પષ્ટતા થાય છે. કેટલાંક ઉદાહરણો જોઈશું.

(૧) મૂળ પાઠમાં આવશ્યક સ્પષ્ટતા થાય તે માટે તેમણે વ્યાખ્યાન અને વૃત્તિ રજૂ કર્યા છે:

(અ) वृत्तौ "स्थानगुणप्रमाणादीनां आसत्त्या" इत्यत्र 'आदि' शब्दनिर्देशेन 'अर्थेन' इत्यादिकं संग्राह्यं तस्य च उदाहरणं इदम् । પૃ. ૪ પાદટીપ ૪

(આ) अत्र 'चित्रगु' इति प्रकृतेः संबोधने गुणविधायकसूत्ररूपलक्षणेन ओत्वं लाक्षणिकं न प्रकृतिजं इति तात्पर्यम्॥ પૃ. ૧૫ પાદટીપ ૧

(૨) હસ્તપ્રતના દોષ દર્શાવી શુદ્ધ પાઠની ચર્ચા તેમણે કરી છે.

(અ) સન્ધિપાદમાં સૂત્ર न क्ये । ९ । ના ઉદાહરણ मन्या અંગે ચર્ચા કરતાં તેમણે જણાવ્યું છે કે अत्र कोऽपि पाठः पतितः विकृतो वा लिपिकारप्रमादवशतः । પૃ. ૭ પાદટીપ ૫

(આ) આખ્યાનપાદમાં સૂત્ર ૩૧ गणेः ईः । ના ઉદાહરણ यत् त्वं सान्त्वमचीकथः । ને બદલે અમોઘવૃત્તિ અને શાકટાયનચિન્તામણિના પાઠ यः त्वं ને શુદ્ધ પાઠ સમજવો એમ તેમણે દર્શાવ્યું છે. अत्र अमोघवृत्तिचिन्तामण्योः पाठे ' यः त्वं ' इति पाठः उचितः शुद्धश्च भवेत् । પૃ. ૧૭૯ પાદટીપ ૧

(૩) મલયગિરિનું કાશિકા, શાકટાયન અને સિદ્ધહેમનું અનુસરણ જાણીતું છે. તરત જ ધ્યાનમાં આવે એવાં અનેક ઉદાહરણો તેમણે રજૂ કર્યાં છે. કાશિકાનાં બધાં ઉદાહરણો તરફ તેમણે આપણું ધ્યાન દોર્યું છે. નમૂના રૂપે પૃ. ૭, પા. ટી. ૨; પૃ. ૧૦, પા. ટી. ૧; પૃ. ૧૬, પાદટીપ ૧; પૃ. ૨૦, પાદટીપ ૧; પૃ. ૮૪, પાદટીપ ૧; પૃ. ૯૨, પાદટીપ ૩ ને રજૂ કરી શકાય.

(૪) સૂત્ર અને વૃત્તિની સરખામણી કરતાં કેટલેક ઠેકાણે મલયગિરિની ક્ષતિઓ તરફ પંડિતજી આપણું ધ્યાન દોરે છે.

(અ) સંધિ પ્રકરણના પાંચમા પાદના ૨૬મા સૂત્રની વૃત્તિમાં સૂકારનો આદેશ થાય છે એમ મલયગિરિએ જણાવ્યું છે. અહીં આદેશ નહિ પરંતુ આગમ શબ્દ હોવો જોઈએ એવો પંડિતજીનો મત છે.

(આ) નામ પ્રકરણના આઠમા પાદના ૨૮મા સૂત્ર ઉપરની વૃત્તિમાં आगमनत्वात्‌ને બદલે गमनत्वात् (અર્થાત્ ज्ञानत्वात्) હોવું જોઈએ.

(ઇ) આખ્યાત પ્રકરણના નવમા પાદના ૩૭મા સૂત્ર ઉપરની વૃત્તિમાં लुचि असमानस्यने બદલે अलुचि समानस्य એવો પાઠ હોવો જોઈએ.

(ઈ) આખ્યાત પ્રકરણના દસમા પાદના ૪૦મા સૂત્ર ઉપરની વૃત્તિમં कृतः । कृतवान् એવાં બે ઉદાહરણોને બદલે अकृत અને अकृथाः એવું વૈકલ્પિક રૂપ હોવું જોઈએ.

(૫) મલયગિરિના સૂત્રપાઠમાં પ્રાપ્ત ન થતાં પરંતુ વૃત્તિમાં નિર્દિષ્ટ એવાં સૂત્રો તરફ પંડિતજીએ આપણું ધ્યાન દોર્યું છે.

(અ) નામ પ્રકરણના બીજા પાદના પાંચમા સૂત્ર भ्रू–व्यञ्जनश्नोः । વિષે પંડિતજી જણાવે છે કે આ સૂત્ર હસ્તપ્રતોમાં નથી પરંતુ વૃત્તિમાંની ચર્ચા ઉપરથી તેનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે.

(આ) નામ પ્રકરણના ત્રીજા પાદનું પંદરમું સૂત્ર नि दीर्घः । હસ્તપ્રતોમાં મળતું નથી પરંતુ આ સૂત્ર પછીના સત્તરમા અને ઓગણીસમા સૂત્ર ઉપરની વૃત્તિમાં તેનો નિર્દેશ મળે છે તેથી તે આવશ્યક છે.

પંડિતજીની આવી સૂક્ષ્મેક્ષિકાનાં અનેક ઉદાહરણો આપી શકાય વ્યાકરણના પ્રાચીન અને અપ્રસિદ્ધ ગ્રંથોનાં શાસ્ત્રીય સંપાદનોમાં મલયગિરિના શબ્દાનુશાસનનું આ સંપાદન મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. આ સંપાદનની બીજી ત્રણ વિશિષ્ટતાઓ તરફ આપણું ધ્યાન જાય છે—એક છે આ પુસ્તકની વિસ્તૃત પ્રસ્તાવના; બીજી વિશિષ્ટતા છે તેને અંતે પંડિતજીએ આપેલાં તુલનાત્મક પરિશિષ્ટો અને ત્રીજી વિશિષ્ટતા છે વ્યાકરણસૂત્રસૂચિ.

પ્રસ્તાવનામાં પંડિતજીએ અનેક ઉપયોગી બાબતોની ચર્ચા કરી છે. હસ્તપ્રતોના પાઠની શુદ્ધિ, ગ્રંથપાતનું પુનર્નિર્માણ, પ્રાચીન વૈયાકરણોના કાર્ય સાથે તુલના કરીને શુદ્ધ પાઠનો નિશ્ચય, આવી બધી પ્રાથમિક આવશ્યકતાઓ પંડિતજીએ પૂરી કરી છે. જૈન વૈયાકરણોનો સંક્ષેપમાં ઉલ્લેખ કરીને મલયગિરિનાં જીવન, સમય અને કૃતિઓની ચર્ચા તેમણે કરી છે. પ્રબંધોમાં મલયગિરિના નામ માત્રનો ઉલ્લેખ હોવાથી શબ્દાનુશાસનમાં પ્રાપ્ત થતા અને આપણે જેનો અગાઉ નિર્દેશ કર્યો છે તે ઉદાહરણ **अदहद् अरातीन् कुमारपालः ।** ઉપરથી મલયગિરિને કુમારપાલના સમકાલિક ઠરાવીને તથા કુમારપાલના વિજયો અંગે શિલાલેખોનો આધાર લઈને બારમા સૈકાના ઉત્તરાર્ધમાં કુમારપાલ અને મલયગિરિના સમયનો નિશ્ચય તેમણે કર્યો છે. પંડિતજીએ મલયગિરિના સંન્યાસ, જૈનધર્મદીક્ષા અને તેના ગચ્છ વિષે પણ ચર્ચા કરી છે.

મલયગિરિએ તેમની આગમવૃત્તિઓમાં વાપરેલા અને સંસ્કૃત રૂપાન્તર કરીને રજૂ કરેલા કેટલાક સ્થાનિક શબ્દો વિષે પંડિતજીએ ચર્ચા કરી છે અને આ શબ્દોનાં પ્રચારસ્થાન સૌરાષ્ટ્રમાં હોઈને મલયગિરિના સૌરાષ્ટ્રનિવાસની પણ તેમણે કલ્પના કરી છે.

પ્રસ્તાવનામાં મલયગિરિની, નવ આગમો ઉપરની વૃત્તિઓની વ્યાખ્યાનપદ્ધતિની પણ વિસ્તૃત ચર્ચા પંડિતજીએ કરી છે. વૃત્તિઓમાં વ્યાકરણકાર્ય માટે મલયગિરિએ પોતાના શબ્દાનુશાસનનો જ ઉપયોગ કર્યો છે તે પંડિતજીએ વિગતો આપીને દર્શાવ્યું છે.

ચાન્દ્ર અને શાકટાયન પરંપરાઓને સમક્ષ રાખીને રચાયેલા મલયગિરિના શબ્દાનુશાસનની યોજના, વિષયનિર્દેશ અને નિરુપણપદ્ધતિને પંડિતજીએ સમજાવ્યાં છે. આ બે પરંપરાથી જુદા પડીને મૌલિકતા દર્શાવવાના મલયગિરિના પ્રયત્નોને પણ પંડિતજીએ સમજાવ્યા છે. એક તરફ શાકટાયન સાથે અને બીજી તરફ સિદ્ધહેમ સાથે મલયગિરિના શબ્દાનુશાસનની તુલના કરીને તેના ઉપરના આ પ્રાચીન જૈન વ્યાકરણ પરંપરાના ઋણને તેમણે વિસ્તારથી દર્શાવ્યું છે. અંતે પંડિતજીએ કલ્પના કરી છે કે મલયગિરિએ કોઈક પ્રાકૃત વ્યાકરણ પણ રચ્યું હોવાનો સંભવ છે.

પંડિતજીની વ્યાકરણ વિષયક વિદ્વત્તા અને પરિશ્રમનો નિર્દેશ ગ્રન્થાન્તે મળતાં દસ પરિશિષ્ટોમાંથી મળે છે.

પ્રથમ અને અતિવિસ્તૃત પરિશિષ્ટમાં તેમણે મલયગિરિ, શાકટાયન, હેમચન્દ્ર, જૈનેન્દ્ર, કાતન્ત્ર, ચાન્દ્ર અને પાણિનિનાં સૂત્રોની સૂચિ, ઘણો પરિશ્રમ લઈને રજૂ કરી છે. પંડિતજીએ સૂત્રાક્ષરોને બદલે સૂત્રાંકો આપ્યા છે. એલ. ડી. ઇન્સ્ટિટ્યૂટ આ પરિશિષ્ટને સૂત્રાક્ષરો અને અંકો સાથે સ્વતંત્ર પુસ્તક તરીકે છપાવશે તો વ્યાકરણના અભ્યાસીઓને એક મહત્ત્વનું સાધન સહજપ્રાપ્ત બનશે.

બીજા પરિશિષ્ટમાં મલયગિરિનાં સૂત્રોની અકારાદિ અનુક્રમથી સૂચિ આપવામાં આવી છે. ત્રીજું પરિશિષ્ટ પંડિતજીના અથાક પરિશ્રમનો ઉત્તમ નમૂનો છે. મલયગિરિએ પોતાના શબ્દાનુશાસનનાં સૂત્રોનો તેમની પોતાની નવાગમ વૃત્તિઓમાં ક્યાં ક્યાં ઉપયોગ કર્યો છે તેની સૂચિ આ

પરિશિષ્ટમાં આપવામાં આવી છે. વૃત્તિઓમાં વ્યાકરણનિષ્ઠ ચર્ચાના સંદર્ભમાં મલયગિરિએ કરેલા નિયમવિધાનને તેમણે સૂત્ર તરીકે શોધવાના પ્રયાસ કર્યા છે. આ પ્રયાસ માટે તેમણે પાણિનિ, ચન્દ્ર, શાકટાયન અને હેમચન્દ્રના કાર્યની પણ મદદ લીધી છે. આને પરિણામે કેટલીકવાર શબ્દાનુશાસનમાં ન મળતા પણ વૃત્તિની વ્યાકરણચર્ચામાં સૂચવાયેલા કોઈક સૂત્રનિયમનો તેમણે સમુદ્ધાર કર્યો છે.

પરિશિષ્ટો ૪, ૫, ૬ અને ૭માં ઉણાદિસૂત્રનાં વૃત્તિસ્થલો, પ્રાકૃતવ્યાકરણ સૂત્રોનાં વૃત્તિસ્થલો, વાર્તિકો અને પરિભાષાસૂત્રોની સૂચિ આપવામાં આવી છે. મલયગિરિના શબ્દાનુશાસનમાં ઉણાદિ-સૂત્રો પ્રાપ્ત થતાં ન હોવાથી વૃત્તિસ્થળો ઉપરથી તેમના અસ્તિત્વની કલ્પના પંડિતજીએ કરી છે. એવી જ રીતે પ્રાકૃતવ્યાકરણનાં સૂત્રો અંગેની કલ્પના કરવામાં આવી છે. આઠમા પરિશિષ્ટમાં શબ્દાનુશાસનમાં પ્રાપ્ત થતાં પદ્યોની અકારાદિ ક્રમથી સૂચિ આપવામાં આવી છે. આ બધાં પદ્યોનાં સંદર્ભસ્થળો અગાઉ સૂત્ર અને વૃત્તિના પાઠમાં દર્શાવવામાં આવ્યાં છે. નવમા પરિશિષ્ટમાં સૂત્રવૃત્તિમાં પ્રાપ્ત થતાં પરંતુ સૂત્રો તરીકે પ્રાપ્ત ન થતાં સૂત્રોની સૂચિ આપવામાં આવી છે અને દશમા પરિશિષ્ટમાં વિશેષનામોની સૂચિ પ્રાપ્ત થાય છે.

મલયગિરિશબ્દાનુશાસનનું પંડિતજીનું શાસ્ત્રીય સંપાદન તેમના સૂક્ષ્મ વ્યાકરણઅભ્યાસ અને સંશોધનનું દ્યોતક છે.

સિદ્ધહેમશબ્દાનુશાસનનો પંડિતજીનો અભ્યાસ આજીવન અને અનન્ય હતો. શબ્દાનુશાસનનાં બધાં જ સૂત્રો અને અનેક સૂત્રો ઉપરની વૃત્તિ તેમને જિહ્વાગ્રે હતાં એટલું જ નહિ પરંતુ હૈમ ધાતુ-પાઠના ૨૨૦૦ ધાતુઓ તેમને તેમના કાશીના યશોવિજય પાઠશાળામાંના અભ્યાસકાળથી જિહ્વાગ્રે હતાં. આ ધાતુપાઠની તે રોજ આવૃત્તિ કરી જતા.

તેમના આ શબ્દાનુશાસનના સૂક્ષ્મ અભ્યાસનું સુફળ, ગ્રંથનિર્માણ બોર્ડે ઈ. સ. ૧૯૭૮ અને ૧૯૮૧માં પ્રસિદ્ધ કરેલ સિદ્ધહેમચન્દ્રશબ્દાનુશાસનનો લઘુવૃત્તિ–સસૂત્ર ગુજરાતી અનુવાદ છે. આ ગ્રંથના સંસ્કૃત વ્યાકરણના વિભાગને અધ્યાય ૧ થી ૪ના એક ખંડમાં અને અધ્યાય ૫ થી ૭ના બીજા ખંડમાં એમ બે ખંડમાં પ્રકાશિત કરવામાં આવ્યો છે. પંડિતજીના જણાવ્યા પ્રમાણે આ બે ખંડો શબ્દાનુશાસનનાં મૂળ સૂત્રો અને લઘુવૃત્તિના અનુવાદ રૂપે છે. બીજા ખંડને અંતે હૈમધાતુ-પાઠને ધાત્વર્થ સાથે આપવામાં આવ્યો છે. તેમણે જણાવ્યું છે કે આ પુસ્તકોમાં વિવેચનનું વિશેષ સ્થાન નથી અને સમગ્ર પુસ્તક વિવેચન રૂપે નથી.

અનુવાદની યોજના પંડિતજીએ લઘુવૃત્તિના પાઠ પ્રમાણે કરી છે, તેથી उणादयः । (૫. ૨. ૯૩) સૂત્રથી સૂચવાતા અને બૃહદ્‌વૃત્તિમાં સ્થાન પામેલા ૧૦૦૬ સૂત્રોવાળા ઉણાદિ પ્રકરણના વિભાગને, તે લઘુવૃત્તિમાં ન હોવાથી આ પુસ્તકોમાં સામેલ કર્યો નથી.

પ્રથમ ખંડના પહેલા ચાર અધ્યાયોની વિષયયોજના એમના પ્રથમ ખંડના પ્રાસ્તાવિક વક્તવ્યમાં તેમણે આપી છે. પહેલાં ત્રણ સૂત્રોમાં હેમચન્દ્રાચાર્યનો શાસ્ત્રીય અભિગમ ધાર્મિક પરંપરાથી કેવો મુક્ત હતો તે પંડિતજીએ દર્શાવ્યું છે. अर्हम् । સૂત્ર ભારતીય દેવત્રિમૂર્તિ અને નિર્વાણનું વાચક છે; તે રીતે આ શબ્દાનુશાસન એકદેશીય નહિ પણ સાર્વદેશીય ગણાય. બીજા સૂત્ર सिद्धिः स्याद्वादात् । માં ઉલ્લેખાયેલા સ્યાદ્‌વાદ સિદ્ધાન્તના વિચાર પ્રમાણે તેમણે શબ્દને તેની લોકપ્રસિદ્ધ

સ્થિતિમાં નિત્ય અને વ્યાકરણકાર્ય વખતે અનિત્ય માન્યો છે. વાક્યપદીયના કથન **शास्त्रेषु प्रक्रियाभेदैरविद्यैवोपवर्ण्यते ।** (૨. ૨૩૩ અ) માં આ વિચાર પ્રાપ્ત થાય છે.

પહેલાં ત્રણ સૂત્રો અંગે સ્પષ્ટતા કર્યા પછી પંડિતજીએ પહેલા ચાર અધ્યાયોનો વિષયવિભાગ વિગતે દર્શાવ્યો છે. વિષયવિભાગ દર્શાવતી વખતે પંડિતજીએ કેટલીક સાદી પરંતુ વ્યાકરણના અભ્યાસીને અન્યત્ર દુર્લભ બાબતો અંગે સ્પષ્ટતા કરી છે, જેમ કે વ્યંજન સંધિ, નામના પ્રકાર, વિભક્તિઓના અર્થો અને તેમના ઉપયોગ, સમાસમાં અને તદ્ધિતાન્ત પ્રયોગોમાં થતા અર્થના ફેરફારો.

પંડિતજીના સ્વભાવની સરળતા અને સ્પષ્ટ કથન તેમના આ ગ્રંથોમાંના વ્યાખ્યાનમાં ઊતરી આવ્યાં છે. સંજ્ઞાપ્રકરણનાં સૂત્રોમાં પ્રાપ્ત થતી સંજ્ઞાઓ – સ્થાન, આસ્ય પ્રયત્ન, વગેરેને તેમણે સરળતાથી સમજાવ્યા છે. તમામ સંસ્કૃત પારિભાષિક શબ્દો અને ઉદાહરણોના અર્થો અને વ્યાખ્યાન તેમણે આપ્યાં છે. પરિણામે હૈમશબ્દાનુશાસનમાં પ્રાપ્ત થતાં સંસ્કૃત ઉદાહરણોને આત્મસાત્ કરવાથી અભ્યાસીનો શબ્દભંડોળરૂપી ખજાનો ખૂબ વધી જાય છે. ગણનો બોધ કરાવનારાં સૂત્રો **स्वरादयोऽव्ययम् ।** (૧.૧.૩૦) અને **चादयोऽसत्त्वे ।** (૧.૧.૩૧)ને સમજાવતી વખતે સ્વરાદિગણના તેમજ ચાદિગણના બધા શબ્દોને તેમના અર્થો સાથે તેમણે રજૂ કર્યા છે. બૃહદ્વૃત્તિ કે ન્યાસમાં પ્રાપ્ત થતી વિશેષ ચર્ચા તેમણે ગ્રંથવિસ્તારભયથી રજૂ કરી નથી.

પ્રથમ અધ્યાયના પ્રથમ પાદનાં સૂત્રોના હેમચન્દ્રે આપેલા ક્રમમાં તેમણે ફેરફાર સૂચવ્યો છે, કારણ કે સંજ્ઞાઓના ઉપયોગ પહેલાં તે તે સંજ્ઞાઓનું વિધાન કરવું જોઈએ એવું તેમનું માનવું છે.

શબ્દાનુશાસનના બીજા ખંડને અંતે હૈમધાતુપાઠના બધા ધાતુઓને તેમના અર્થો સાથે દર્શાવ્યા છે. આ અત્યંત આવકાર્ય છે. બીજી વ્યાકરણ પરંપરાઓના ધાતુપાઠોને પણ આવી રીતે અથવા લઘુ પુસ્તિકાઓ રૂપે પ્રકાશિત કરવા જોઈએ.

વ્યાકરણશાસ્ત્ર જેવા કઠિન વિષયનો, ગુરુની મદદ વિના અભ્યાસ, આ બે ગ્રંથોથી થઈ શકે છે.
પંડિતજીના આ બે ગ્રંથો ઉપરથી હૈમશબ્દાનુશાસનના વિશેષ અભ્યાસ અંગે ઉત્સાહ પ્રાપ્ત થાય છે. આ અંગે એક-બે બાબતો સૂચવવાની ઇચ્છા થાય છે.

(૧) બૃહદ્વૃત્તિ અને ન્યાસમાં એવા અસંખ્ય શબ્દો મળે છે જે પ્રશિષ્ટ સંસ્કૃત સાહિત્યમાં પ્રાપ્ત થતા નથી. ઈસુની દસમી સદી પછીના જૈન સંસ્કૃત સાહિત્યમાં મળતા આવા શબ્દોનો ગુજરાતી અથવા અંગ્રેજી અનુવાદ સાથે કોષ પ્રસિદ્ધ થવો જોઈએ.

(૨) બૃહદ્વૃત્તિએ અને ન્યાસે પ્રાચીન વૈયાકરણોના જે ઉલ્લેખો સાચવી રાખ્યા છે તેમની વ્યવસ્થિત સૂચિ થવી જોઈએ.

(૩) હેમચન્દ્રાચાર્યની બૃહદ્વૃત્તિનો ગુજરાતી અનુવાદ થવો જોઈએ અને એમાં ન્યાસનો આવશ્યક ઉપયોગ થવો જોઈએ.

હૈમશબ્દાનુશાસનમાં પ્રાપ્ત થતો વિસ્પષ્ટ અને સંપૂર્ણ વ્યાકરણનો આદર્શ પંડિતજીના અનુવાદ ગ્રંથોમાંથી બરાબર સ્પષ્ટ થાય છે એ આનંદની બાબત છે.

પ્રાકૃત વ્યાકરણો

કે. આર. ચન્દ્ર

વિદ્યાવ્યસની પૂ. પંડિતજીએ જીવનના અંત સુધી એક તેજસ્વી વિદ્યાર્થી, કુશળ અધ્યાપક અને સંશોધક તરીકે કામગીરી બજાવી છે. તેઓ જૈન ધર્મ અને જૈન આગમોના પ્રકાંડ વિદ્વાન હતા. વિદ્યાના અન્ય ક્ષેત્રામાં પણ તેઓએ ઘણું કામ કર્યું છે. પ્રાકૃત–વ્યાકરણના ક્ષેત્રમાં તેમનું જે પ્રદાન છે તે વિષે અહીં કંઈક કહેવાનું છે એટલે આ વ્યાખ્યાન તેટલા પૂરતું જ મર્યાદિત છે.

પૂ. પંડિતજીએ ઈ. સ. ૧૯૧૧ થી ૧૯૭૮ સુધી આપણને પ્રાકૃત-વ્યાકરણના જે ત્રણ ગ્રંથો આપ્યા તે આ પ્રમાણે છે :

૧. પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકા (૧૯૧૧)
૨. પ્રાકૃત-વ્યાકરણ (૧૯૨૫)
૩. હેમચંદ્રવિરચિત સિદ્ધહેમશબ્દાનુશાસન લઘુવૃત્તિ, અધ્યાય ૮ (૧૯૭૮)

આ ત્રણેય ગ્રંથોની જે જે વિશિષ્ટતાઓ તરી આવે છે તે આપની સમક્ષ રજૂ કરવા રજા લઉં છું.

૧. પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકા (૧૯૧૧)

પૂજ્ય પંડિતજીએ નવા જમાનાના વિદ્યાર્થીઓને પ્રાકૃતભાષાનું જ્ઞાન આધુનિક પદ્ધતિથી સરળ રીતે પહોંચાડવા માટે જે પહેલ કરી છે તે ખરેખર અભિનંદનીય છે. સંસ્કૃત ભાષા શીખવા માટે આધુનિક પદ્ધતિથી લખાયેલા અનેક ગ્રંથો પહેલાંથી ઉપલબ્ધ હતા પરંતુ પ્રાકૃત ભાષા શીખવા માટે એવો કોઈ ગ્રંથ મળતો નહોતો. આ ઊણપને લીધે પંડિતજી પ્રાકૃત ભાષા વિષે કંઈક નવીન પદ્ધતિથી લખવા માટે પ્રેરાયા. બનારસમાં પંડિતજી એક પ્રતિભાશાળી વિદ્યાર્થી તરીકે પ્રસિદ્ધિ પામ્યા હતા અને તેથી એક સંશોધન છાત્ર તરીકે કાર્ય કરીને 'પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકા' નામના ગ્રંથની તેઓએ રચના કરી. આ ગ્રંથ ઈ. સ. ૧૯૧૧માં પ્રકાશિત થયો. એની ભાષા ગુજરાતી છે પણ લિપિ દેવનાગરી છે. તેની વિશેષતા એ છે કે એક પણ સંસ્કૃત સૂત્ર આપ્યા વગર સ્વતંત્ર રીતે પ્રાકૃત ભાષાનું વ્યાકરણ વ્યવસ્થિત રીતે સમજાવવામાં આવ્યું છે. વળી અનુવાદ માટે પ્રાકૃત અને ગુજરાતીના જુદા જુદા ફકરાઓ આપેલા છે. અમુક જગ્યાએ કસોટી માટે પ્રશ્નો પણ આપ્યા છે. દરેક પાઠમાં જુદા જુદા નામિક શબ્દો, વિશેષણો અને ક્રિયાના ધાતુઓ ગુજરાતી અર્થ સાથે આપ્યા છે જેથી વિદ્યાર્થીની શબ્દસમૃદ્ધિ ઉત્તરોત્તર વધતી રહે. ગ્રંથના અંતમાં અકારાદિ ક્રમથી લગભગ ૨૦૦૦ શબ્દોની યાદી ગુજરાતી અર્થ સાથે આપવામાં આવી છે.

આ ગ્રંથ પ્રકાશિત થયો તે પહેલાં આધુનિક ભારતીય ભાષામાં પ્રાકૃત વ્યાકરણને લગતો એકેય ગ્રંથ પ્રકાશમાં આવ્યો હોય એમ જાણવા મળ્યું નથી. એની ઉપયોગિતા એટલી બધી પુરવાર થઈ કે આ ગ્રંથની પાંચ ગુજરાતી આવૃત્તિઓ અને એક હિન્દી આવૃત્તિ પ્રકાશિત થઈ ચૂકી છે. પ્રથમ આવૃત્તિમાં માત્ર ૧૭૫ પાનાં હતાં જ્યારે ચોથી આવૃત્તિ ૩૮૮ પાનાંવાળી છે જેમાં બધી બાબતો વિષે વિસ્તારપૂર્વક ચર્ચા કરવામાં આવી છે. એમાં દરેક ઉદાહરણની સાથે સંસ્કૃત રૂપો જોડવામાં આવ્યાં છે અને પાદટિપ્પણોમાંસં સ્કૃત અને નવીન ભાષાઓ સાથે સરખામણી કરવામાં

આવી છે. ગ્રંથના અંતમાં પ્રાકૃત શબ્દ-કોષ જુદા જુદા મથાળા હેઠળ આપવામાં આવ્યો છે અને પ્રાકૃત શબ્દોની સામે સંસ્કૃત શબ્દો પણ આપ્યાં છે. આ ચોથી આવૃત્તિની ભૂમિકામાં અર્ધમાગધીભાષા, લોકભાષા, વિદ્દ્ભાષા, ભાષાના પ્રાંતિક ભેદો, અવેસ્તાની ભાષા વગેરે સાથે પ્રાકૃત ભાષાની તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ ચર્ચા કરવામાં આવી છે. જે ભાષાના વિદ્યાર્થીઓ માટે બહુ ઉપયોગી ગણાય. પાંચમી આવૃત્તિની એક વિશેષતા એ છે કે એમાં પાદટિપ્પણોમાં હેમચન્દ્રના મૂળ સૂત્રો ટાંકવામાં આવ્યા છે.

સંસ્કૃત જાણનાર હેમચન્દ્રના મૂળ વ્યાકરણ ગ્રંથથી પ્રાકૃતનો અભ્યાસ કરી શકે છે પરંતુ સંસ્કૃતભાષાથી અનભિજ્ઞ આજનો વિદ્યાર્થી 'પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકા'ના માધ્યમથી પ્રાકૃતનું સમ્પૂર્ણપણે અધ્યયન કરી શકે છે. એ આ ગ્રંથની વિશેષ ઉપયોગિતા છે.

આમ માહિતીસભર આ ગ્રંથ આજે પણ બહુ ઉપયોગી છે. આજ સુધી પ્રાકૃત ભાષાના અનેક વ્યાકરણો પ્રસિદ્ધ થયાં છે પણ પંડિતજીના ગ્રંથની જે વિશેષતાઓ છે તે કોઈ પણ રીતે ગૌણ થવા પામી નથી અને આજે પણ એમનો આ ગ્રંથ સર્વોપરિતા ધરાવે છે એમ કહેવું અયોગ્ય નહીં ગણાય.

૨. પ્રાકૃત વ્યાકરણ (૧૯૨૫)

'પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકા'ની રચનાના ૧૪ વર્ષ પછી પંડિતજીનો બીજો ગ્રંથ 'પ્રાકૃત વ્યાકરણ' પ્રકાશિત થયો. આઝાદીની લડત દરમ્યાન આપણી સંસ્કૃતિના ગૌરવસમા સંસ્કૃત, પાલિ, પ્રાકૃત વગેરે પ્રાચીન સાહિત્યને પ્રકાશમાં લાવવા માટે ગૂજરાત વિદ્યાપીઠના એક અંગ રૂપે પુરાતત્ત્વ મંદિરે મહત્ત્વપૂર્ણ સાંસ્કૃતિક પ્રવૃત્તિ શરૂ કરી. એમાં અનેક મહારથીઓ ભેગા મળીને કામ કરવા લાગ્યા. બધાની પ્રેરણાથી પંડિતજી લંકા જઈ પાલિ ભાષા અને સાહિત્યનું અધ્યયન કરી આવ્યા. ત્યાર પછી પાલિ-પ્રાકૃત ભાષા અને સાહિત્યને પ્રકાશમાં લાવવાની યોજના હેઠળ તેઓએ 'પ્રાકૃત વ્યાકરણ' નામનો આ ગ્રંથ તૈયાર કર્યો અને ઈ. સ. ૧૯૨૫માં એનું પ્રકાશન થયું.

'પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકા' નામનો ગ્રંથ વિદ્યાર્થીઓ માટે લખાયો હતો જ્યારે 'પ્રાકૃત વ્યાકરણ' વિદ્યાર્થીઓ, અધ્યાપકો અને સંશોધકો માટે લખાયું છે. એમાં બધી પ્રાકૃત ભાષાઓની સાથે સાથે પાલિ અને અપભ્રંશભાષાનું તુલનાત્મક અધ્યયન રજૂ કરવામાં આવ્યું છે. ગ્રંથ ગુજરાતી ભાષામાં લખાયો હોવા છતાં એની લિપિ દેવનાગરી છે જેથી ગુજરાત સિવાયના લોકોને પણ એ ઉપયોગી થઈ શકે.

પ્રારંભમાં ૫૦ પાનનાં પરિચય હેઠળ વૈદિક રૂપો અને પાલિ રૂપો સાથે પ્રાકૃત રૂપોની તુલના કરવામાં આવી છે. અમુક ધાત્વાદેશો ધ્વનિપરિવર્તનના નિયમોથી બદલાયેલા રૂપો જ છે એમ સ્પષ્ટ સમજૂતી આપવામાં આવી છે, જેમ કે 'ઓલિ' અને 'સણ્હ' ને 'આલિ' અને 'સૂક્ષ્મ'ના આદેશો માનવાને બદલે તેમની ઉત્પત્તિ 'આવલી' અને 'શ્લક્ષ્ણ'માંથી માનવી જોઈએ. અર્ધમાગધી ભાષાને અર્ધમાગધી કહેવી કે માત્ર પ્રાકૃત જ કહેવી એની ચર્ચા બહુ વિસ્તારથી અશોકના શિલાલેખો, પાલિ, પ્રાચીન જૈન અને જૈનેતર પ્રાકૃત ગ્રંથોમાંથી ઉદાહરણો આપીને કરવામાં આવી છે. આ નવીન પરિભાષાને લીધે પ્રાકૃત માર્ગોપદેશિકાની પાંચમી આવૃત્તિમાં જ્યાં જ્યાં અર્ધમાગધી શબ્દ વપરાયો છે, ત્યાં ત્યાં પ્રાકૃત શબ્દ મૂકવામાં આવ્યો છે.

આ. હેમચંદ્રના પ્રાકૃત વ્યાકરણનો આધાર લઈને જ આ ગ્રંથ લખાયો છે પણ વિષયોનો ક્રમ જુદી રીતે ગોઠવાયો છે. બધી પ્રાકૃત ભાષાઓનું જુદું જુદું વ્યાકરણ આપવાને બદલે બધી ભાષાઓનું તુલનાત્મક અધ્યયન રજૂ કરવામાં આવ્યું છે. ધ્વનિ પરિવર્તનના મુદ્દાઓ અકારાદિ ક્રમ પ્રમાણે ગોઠવ્યા છે. રૂપોની ચર્ચા સામાન્ય અને વિશેષ તથા નિયમિત અને અનિયમિત શીર્ષકો હેઠળ કરવામાં આવી છે. અપવાદ રૂપે આવતાં અમુક રૂપો પ્રાચીન ગ્રંથોમાંથી ઉદાહરણો આપી અને જરૂર પ્રમાણે વૈદિક રૂપો સાથે સરખામણી કરીને સમજાવવામાં આવ્યા છે.

આધુનિક ભારતીય ભાષામાં તુલનાત્મક પદ્ધતિથી લખાયેલા પ્રાકૃત વ્યાકરણના આ ગ્રંથનું સ્થાન સૌ પ્રથમ ગણાય છે, જે ગ્રંથ આજથી ૫૯ વર્ષ પહેલાં પ્રકાશિત થયો હતો. પિશલનું પ્રાકૃત વ્યાકરણ એના કરતાં ૨૫ વર્ષ પહેલાં (ઈ. સ. ૧૯૦૦) બહાર પડેલું પણ તે જર્મન ભાષામાં હતું અને એની અંગ્રેજી અને હિંદી આવૃત્તિઓ તો બહુ મોડી પ્રકાશમાં આવી છે. પિશલનું વ્યાકરણ એક સંદર્ભ ગ્રંથ તરીકે વધારે ઉપયોગી છે જ્યારે પંડિતજીનો વ્યાકરણ ગ્રંથ વિદ્યાર્થીઓ માટે વધારે ઉપયોગી છે. પંડિતજીના ગ્રંથમાં પાલિ અને અપભ્રંશનો પણ સમાવેશ થયો છે જ્યારે પિશલના ગ્રંથમાં આ બન્ને ભાષાઓ વિશે કંઈ વિશેષ ચર્ચા કરાઈ નથી. સુકુમાર સેન અને ડી. સી. સરકારના તુલનાત્મક પ્રાકૃત વ્યાકરણના ગ્રંથો અંગ્રેજીમાં અને હિંદીમાં પ્રકાશિત થયા છે પણ પંડિતજીના ગ્રંથનું સ્થાન પ્રથમ હોવાને કારણે આપણે એમ કહી શકીએ કે પ્રાકૃત વ્યાકરણના ક્ષેત્રમાં એમનું પ્રદાન આગવું છે.

૩. હેમચંદ્ર વિરચિત સિદ્ધહેમ શબ્દાનુશાસન–લઘુવૃત્તિ અધ્યાય–૮ (૧૯૭૮)

પૂ. પંડિતજી દ્વારા રચાયેલ આ ગ્રંથ પહેલા હેમચન્દ્રના પ્રાકૃત વ્યાકરણ ઉપર જે જે વિદ્વાનોએ ખેડાણ કર્યું છે તે આ પ્રમાણે છે: કૃષ્ણ શાસ્ત્રી મહાબલેશ્વર (૧૮૭૩), પિશલ (જર્મન ભાષામાં ૧૮૭૭), એસ. પી. પંડિત (અંગ્રેજીમાં ૧૯૦૦), પી. એલ. વૈદ્ય (અંગ્રેજીમાં ૧૯૨૮, ૧૯૩૬ અને ૧૯૫૮). એમાંના અમુક ગ્રંથો ટિપ્પણ વગર અને અમુક ટિપ્પણો સાથે પ્રકાશિત થયા છે. શાસ્ત્રી નર્મદાશંકર દામોદરભાઈનો ગ્રંથ મૂળ તથા ઢૂંઢિકા નામની સંસ્કૃત ટીકાના ગુજરાતી અનુવાદ સાથે (૧૯૦૩) મળે છે. ઉપાધ્યાય પ્યારચંદજી મહારાજ (અલબત્ત ઢૂંઢિકાનો આધાર લઈને હિંદી અનુવાદ સાથે બે ભાગમાં, ૧૯૬૪ અને ૧૯૬૮)નાં ગ્રંથમાં ઉદાહરણ રૂપે આપેલ દરેક શબ્દ અને રૂપને જેમ ઢૂંઢિકામાં છે તે જ રીતે સિદ્ધ કરવાના નિયમો આપી સમજૂતી આપવામાં આવી છે.

હેમચંદ્રના પ્રાકૃત વ્યાકરણના માત્ર અપભ્રંશ વિભાગ ઉપર જે જે વિદ્વાનોએ ગ્રંથ લખ્યા છે તે આ પ્રમાણે છે: કે. કા. શાસ્ત્રી (૧૯૪૯, ૧૯૬૦), હ. ચૂ. ભાયાણી (૧૯૬૦). આ બન્ને ગ્રંથો ગુજરાતી અનુવાદ સાથે પ્રકટ થયા છે. શાલિગ્રામ ઉપાધ્યાયનો ગ્રંથ માત્ર હિંદી અનુવાદ સાથે (૧૯૬૫) પ્રકટ થયો છે. શાસ્ત્રીજીએ ગુજરાતી અનુવાદની સાથે સાથે ઉદાહરણ રૂપે આવતા દોહા અને પદ્યોના દરેક શબ્દનું સંસ્કૃત રૂપાન્તર અને અમુક જગ્યાએ સમજૂતી પણ આપી છે. ભાયાણી-સાહેબે પ્રારંભમાં અપભ્રંશ ભાષા અને સાહિત્યના સ્વરૂપ વિષે અને હેમચંદ્રીય અપભ્રંશ ભાષાની વિશિષ્ટતાઓ વિષે માહિતી આપી છે. તેઓએ અંતમાં મહત્ત્વપૂર્ણ ટિપ્પણો આપ્યાં છે જેમાં ભાષાશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ શબ્દ અને રૂપોની વ્યુત્પત્તિની ચર્ચા કરી છે. વૈદિક અને અર્વાચીન ભાષાઓનાં રૂપો સાથે સરખામણી કરી છે અને પદ્યોમાં વપરાયેલ છંદોની સમજૂતી પણ આપી છે.

આ ત્રણેય ગ્રંથોમાં શબ્દસૂચી અને અમુક ગ્રંથમાં મૂળ સૂત્રો અને ઉદાહરણ રૂપે આવતાં પદ્યોની અનુક્રમણિકા પણ આપવામાં આવી છે.

પંડિતજી દ્વારા સંપાદિત ગ્રંથની વિશિષ્ટતાઓ

પંડિતજીને આ ગ્રંથનું કાર્ય યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડ દ્વારા આપવામાં આવ્યું હતું એટલે આ એક ઉચ્ચ કોટિનું કાર્ય ગણાય. ગ્રંથનું પ્રકાશન ઈ. સ. ૧૯૭૮માં થયું છે. આ ગ્રંથની જે વિશિષ્ટતાઓ જણાઈ આવે છે તે આ પ્રમાણે છે :

(૧) પંડિતજી દ્વારા પ્રાકૃત વ્યાકરણના મૂળ સૂત્રોની સંધિનો વિચ્છેદ કરવામાં આવ્યો છે જેથી સૂત્રો સરલતાથી સમજી શકાય. આ એક નોંધવા જેવી બાબત છે અને પંડિતજીએ સૌ પ્રથમ એવી પહેલ કરી છે. નીચે થોડાંક ઉદાહરણો જોઈએ.

સૂત્ર–સંખ્યા	સંધિયુક્ત	સંધિ વગર
૮–૧–૬	ન સુવર્ણસ્યાસ્વે ।	ન ઈ–ઉ (યુ) વર્ણસ્ય અસ્વે ।
૮–૧–૨૩	મોનુસ્વારઃ ।	મઃ અનુસ્વારઃ ।
૮–૧–૨૬	વક્રાદાવન્તઃ ।	વક્રાદૌ અન્તઃ ।
૮–૨–૧૪૬	ક્ત્વસ્તુમત્તૂણ–તુઆણાઃ ।	ક્ત્વઃ તુમ્–અત્–તૂહા–તુઆણાઃ ।
૮–૩–૫૩	ઈણમમામા ।	ઈણમ્–અમ્–આમા ।
૮–૪–૨	કથેર્વજ્જરપજ્જરોપ્પાલ :...।	કથેઃ વજ્જર–પજ્જર–ઉપ્પાલઃ...।
૮–૪–૧૨	નિદ્રાતેરોહીરોઙ્ઘૌ ।	નિદ્રાતેઃ ઓહીર–ઉઙ્ઘૌ ।

(૨) પંડિતજીએ મૂળ સૂત્રો ઉપરની સ્વોપજ્ઞવૃત્તિ તો નથી આપી પણ તેનો અને ઉદાહરણ રૂપે અપાયેલાં પદ્યોનો ગુજરાતી અનુવાદ આપ્યો છે. મૂળ ગ્રંથમાં પ્રાકૃત શબ્દો અને રૂપો સાથે જ્યાં જ્યાં સંસ્કૃત રૂપાંતર નથી મળતાં ત્યાં ત્યાં સંસ્કૃત રૂપાન્તર અને ગુજરાતી અનુવાદ પણ આપ્યાં છે, જેમ કે જાવ, તાવ માટે યાવત્, તાવત્; જસો, તમો માટે યશસ્, તમસ્; ગામં વસામિ નયરં ન જામિ માટે ગ્રામં વસામિ, નગરં ન યામિ વગેરે. ગુજરાતી અનુવાદ આપવાથી આજકાલનો વિદ્યાર્થી સરળતાથી સમજી શકશે. આ હેતુ સિદ્ધ થયો છે.

(૩) અમુક જગ્યાએ પ્રાકૃત શબ્દોની સરખામણીમાં સંસ્કૃત શબ્દો આપવાથી મોટો લાભ થયો છે. જેમ કે સૂત્ર ૮–૧–૨૪ 'વા સ્વરે મશ્ચ' પ્રમાણે અન્ત્ય 'મ્' અથવા અન્ત્ય વ્યંજનનો અનુસ્વાર થાય છે. અહીં અનેક ઉદાહરણોમાં બે ઉદાહરણ 'ઈહં' અને 'ઈહયં'ના છે પણ સરખામણી રૂપે સંસ્કૃત રૂપોના અભાવમાં સ્પષ્ટ સમજૂતી થતી નથી. અન્ય વિદ્વાનોએ અને પિશલે પણ એમના માટે સંસ્કૃત રૂપો આપ્યા નથી; જ્યારે પંડિતજીએ પ્રથમ રૂપ માટે 'ઋધક' અને બીજા માટે 'ઋધકક્' આપીને આપણાં જ્ઞાનમાં વધારો કર્યો છે અને પ્રાકૃત રૂપોની ઉત્પત્તિનો સ્પષ્ટ ખ્યાલ આપ્યો છે. આ બન્ને સંસ્કૃત શબ્દોનો ઉપયોગ વેદો સુધી જ મર્યાદિત રહ્યો છે અને પછીના સંસ્કૃત સાહિત્યમાં એમનો પ્રયોગ થયો નથી. એના ઉપરથી સ્પષ્ટ જાણી શકાય કે પ્રાકૃત ભાષાની ઉત્પત્તિ શિષ્ટ સંસ્કૃતમાંથી થઈ હોય એમ લાગતું નથી.

(૪) મૂળ ગ્રંથમાં આવતા ઉદાહરણો વિષે જ્યાં જ્યાં જરૂરી લાગ્યું ત્યાં ત્યાં પંડિતજીએ સમજૂતી આપી છે અને આલોચના પણ કરી છે. જેમ કે સૂત્ર નં. ૮–૧–૧૭ પ્રમાણે 'ક્ષુધ્'ના

અન્ત્ય વ્યંજન 'ધ્'નો 'હા' થાય છે એમ કહેવામાં આવ્યું છે પણ પંડિતજીએ 'ક્ષુધા'ના 'ધા'માંથી જ સીધો 'હા' થાય છે એવી નોંધ આપી છે. મૂળ સૂત્ર ૮–૧–૬૭ પ્રમાણે અમુક શબ્દોમાં 'આ'નો 'અ' થાય છે અને ઉદાહરણ રૂપે 'કુમારો' અને 'કુમરો' આપવામાં આવ્યા છે. પરંતુ પંડિતજીએ 'શબ્દરત્નાકર'માં 'કુમરઃ' શબ્દ પણ મળે છે એવી સ્પષ્ટતા કરી છે.

(૫) કોઈક જગ્યાએ મૂળ સૂત્રની વૃત્તિમાં કંઈક રહી જવા પામ્યું હોય તો પંડિતજીએ તેની પૂર્તિ પણ કરી છે. જેમ કે સંબંધક ભૂતકૃદંત (સૂત્ર ૮–૨–૧૪૬)ના પ્રત્યયોમાં 'ઉઆણ' પ્રત્યય રહી ગયો છે. જો કે ઉદાહરણોમાં તો 'ઉઆણ' વાળા રૂપો અપાયાં છે. એવા સ્થળે પંડિતજીએ ગુજરાતી અનુવાદમાં 'ઉઆણ' પ્રત્યય આપીને ક્ષતિની પૂર્તિ કરી છે.

(૬) પંડિતજીએ અમુક પાઠસુધારાઓ પણ સૂચવ્યા છે. સૂત્ર નં. ૮–૪–૬૦ પ્રમાણે 'ભૂ' ધાતુને બદલે 'હો', 'હુવ' અને 'હવ' એવા ત્રણ વિકલ્પો આપવામાં આવ્યા છે. એની સાથે સાથે 'ભૂતમ્'ના બદલામાં 'ભત્તં' પ્રાકૃત રૂપ આપવામાં આવ્યું છે અને 'ભત્તં'ના પાઠાંતર રૂપે 'ભુત્તં' રૂપ મળે છે. એના વિષે પંડિતજીએ એમ સૂચવ્યું છે કે 'ભુત્તં'નો પાઠ જ સ્વીકાર્ય છે જ્યારે 'ભત્તં' પાઠાંતરમાં મુકાવું જોઈએ. ધ્વનિ પરિવર્તનના નિયમોની દૃષ્ટિએ પંડિતજીનું સૂચન ખરેખર સાચું છે, કારણ કે દીર્ઘ સ્વરનો હ્રસ્વ કરવામાં આવે તો એ પછીનો અસંયુક્ત મધ્યવર્તી વ્યંજન દ્વિત્વમાં પરિણમે છે.

(૭) પંડિતજીએ અમુક શબ્દો માટે જુદા પાઠોની સંભાવના કરી છે જેમ કે 'ધુડક્ક (૪–૪–૪૪૨) માટે 'ધુડુક્ક'=ધાંધલ, ધમાલ જે યોગ્ય લાગે છે.

(૮) ધાત્વાદેશ રૂપે આવતા અમુક શબ્દો ધ્વનિ પરિવર્તનના નિયમોથી બદલાયેલાં તદ્ભવ રૂપો જ છે એમ પંડિતજીએ સમજૂતી આપી છે, જેમ કે સૂત્ર નં. ૮–૪–૨ પ્રમાણે 'કથ્' ના આદેશ રૂપે આપેલા 'વજ્જર અને પજ્જર'ની ઉત્પત્તિ 'વ્યુચ્ચર' (વિ–ઉત્–ચર) અને 'પ્રોચ્ચર (પ્ર–ઉત્–ચર)માંથી થઈ હોય એમ દર્શાવ્યું છે. 'સંઘ'ની ઉત્પત્તિ 'સંખ્યા'માંથી (અઘોષ વ્યંજનનું ઘોષમાં પરિવર્તન) અને 'ચવ'ની 'વચ'માંથી (વર્ણ વ્યત્યયના નિયમ પ્રમાણે) બતાવી છે. સૂત્ર નં. ૮–૪–૪ પ્રમાણે 'જુગુપ્સ્'ના આદેશ રૂપે 'ઝુણ' આપેલ છે; તેની ઉત્પત્તિ 'જુગુપ્સા' માટે વપરાતા 'ઘૃણા'માંથી સમજાવી છે, ઘૃ=ઝુ, ઋ=ઉ અને ઘ=ઝ, ('ક' વર્ગનું 'ચ' વર્ગમાં પરિવર્તન). સૂત્ર નં. ૮–૪–૧૦ ના 'પિબ'નો આદેશ 'પિજ્જ' માનવાને બદલે ચતુર્થ ગણ 'પી'ના 'પીયતે' રૂપ પરથી ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ. સૂત્ર નં. ૮–૪–૧૩ પ્રમાણે 'આઈગ્ઘ'ને 'આઘ્રે'નો આદેશ માનવાને બદલે એની ઉત્પત્તિ 'આજિઘ્ર'માંથી માનવી જોઈએ (જુઓ પિશલ ૨૮૭ અને ૪૮૩).

(૯) અપભ્રંશ પદોમાં (સૂત્ર નં. ૮–૪–૩૯૫) આવતા બે શબ્દો 'ઝલક્કુ' અને 'અબ્ભડવચ્ચૂ'ની ઉત્પત્તિ 'જ્વલિતકઃ' અને 'અભ્યટવ્રજ' (અભિ-અટ-વ્રજ)માંથી દર્શાવી છે.

(૧૦) અમુક અર્વાચીન શબ્દોનો વિકાસ પણ સમજાવવામાં આવ્યો છે, જેમ કે-ખાંગું (ગુજરાતી)ની ખડ્ગ (ખગ્ગ-ખંગ-ખાંગ)માંથી અને બિટ્ટી, બેટ્ટીની પુત્રી (પુત્રી-પિત્તી-વિત્તી–બિટ્ટી-બેટ્ટી)-માંથી. બ.ગડોરની વલ્ગ અને દોર (વલ્ગ–વગ્ગ–વાગ–બાગ અને દોર–ડોર)માંથી. જો કે અર્થમાં ફેરફાર થયો જ છે.

(૧૧) મરાઠી 'કુઠે', મારવાડી 'અઠે', 'કઠે', પંજાબી 'ઇત્થે' 'કિત્થે' શબ્દો 'એત્થુ,' 'કેત્થુ'માંથી, બંગાલી 'કિનના' 'કિણુઈ' (ક્રીણાતિ), હિંદી 'બિકના' વિક્કિણુઇ (વિક્રીણાતિ) અને ગુજરાતી 'ખરીદ' કરીત (ક્રીત)માંથી વિકસેલા છે એમ સમજાવવામાં આવ્યું છે.

(૧૨) અપભ્રંશ ભાષાના વ્યાકરણમાં ડૉ. ભાયાણીની ઉપલબ્ધિઓ પંડિતજીએ પોતાના ગ્રંથમાં સમાવી લેવાનું માંડી વાળ્યું હોય એમ લાગે છે. અમુક જગ્યાએ પાઠભેદ અને મૂળ શબ્દ વિષે તેઓ ભાયાણી કરતાં જુદા પડે છે, જેમ કે ભાયાણી 'કચ્ચ' (ક્વચિત્) જ્યારે પંડિતજી 'કચ્ચુ' (કાચ્ચ) આપે છે અને 'ઠાઉ' શબ્દ માટે ભાયાણી 'સ્થામ' આપે છે તો પંડિતજી 'સ્થાય' આપે છે (સૂત્ર નં. ૪–૩૨૯ અને ૪–૩૩૨).

(૧૩) ગ્રંથના અંતમાં છેલ્લે સૂત્રોની, પદોની અને શબ્દોની અનુક્રમણિકા આપવામાં આવી હોત તો આ ગ્રંથ સંશોધકો અને અધ્યયન કરનારાઓ બન્ને માટે વધારે ઉપયોગી થયો હોત. આ એક ખામી રહી ગઈ છે એમ લાગ્યા વગર રહેતું નથી. યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડે આવા ઉચ્ચ કક્ષાના ગ્રંથો માટે આ દૃષ્ટિ ધ્યાનમાં રાખવી જોઈએ એમ ભલામણ કરીએ તો અજુગતું ન કહેવાય.

પૂ. પંડિતજીની પ્રાકૃત ભાષામાં ગતિ અને વિદ્વત્તા, એમના દ્વારા થયેલ સંશોધન અને સાહિત્ય રચનાથી સાચે જ કહેવું પડશે કે તેઓ પ્રાકૃતના ક્ષેત્રમાં એક યુગપુરુષ હતા. તેઓએ પ્રાકૃતની જે સેવાઓ કરી છે તે ચિરસ્મરણીય રહેશે.

છેલ્લે આપણી મુદ્રણ પદ્ધતિની જે ક્ષતિઓ છે તે આ ગ્રંથમાં પણ જોવા મળે છે. શુદ્ધિપત્રક અધુરું છે, પાનાં નં. ૪૦૭ થી ૪૧૬ સુધી જ શુદ્ધિપત્રક અપાયું છે જ્યારે સંપૂર્ણ ગ્રંથમાં ૫૧૧ પાનાં છે. શુદ્ધિપત્રકમાં પણ અમુક જગ્યાએ ભૂલો રહી જવા પામી છે, જેમ કે પરિસ્થાપિત માટે પરિસ્થાપિત અને અજિતં માટે અજિત્તં વગેરે.

'દેશીનામમાલા'નો અનુવાદ તથા અધ્યયન

હરિવલ્લભ ભાયાણી

હેમચંદ્રાચાર્યની 'દેશીનામમાલા' (કે 'રયણાવલી'—'રત્નાવલી') દેશ્ય શબ્દોનો કોશ છે, એ તેમણે મુખ્યત્વે પૂર્વવર્તી દેશીકોશોને આધારે તૈયાર કર્યો છે. આગળના કોશોમાં રહેલી અસ્પષ્ટતા, અશુદ્ધિ, વિસંગતિ વગેરે દૂર કરી વર્ણ અને અક્ષરસંખ્યાના ક્રમે શબ્દો ગોઠવી, ઉદાહરણો આપીને હેમચંદ્રે એક વ્યાપક, વ્યવસ્થિત અને પ્રમાણભૂત દેશીકોશ તૈયાર કરી આપ્યો છે. મૂળ પાઠ પ્રાકૃત ગાથાઓમાં છે, અને તેના પર હેમચંદ્રની પોતાની સંસ્કૃત વૃત્તિ છે, જેમાં સ્વરચિત પ્રાકૃત ઉદાહરણો મૂકેલાં છે. પ્રાકૃત શબ્દોના ત્રણ પ્રકાર પરંપરાગત વ્યાકરણોમાં જાણીતા છે: સંસ્કૃત શબ્દોથી અભિન્ન (તત્સમ), સંસ્કૃત શબ્દોમાંથી ઊતરી આવેલા (તદ્દ્ભવ) અને સંસ્કૃત શબ્દો ઉપરથી સિદ્ધ ન થઈ શકતા (દેશ્ય). 'દેશ્ય' અથવા 'દેશી' એક પારિભાષિક સંજ્ઞા છે. (૧) જે શબ્દો પરંપરાથી પ્રાકૃત સાહિત્યમાં વપરાય છે, (૨) જે શબ્દનું વર્ણસ્વરૂપ લોપ, આગમ કે વિકારને આધારે સંસ્કૃત શબ્દના વર્ણસ્વરૂપ ઉપરથી નિષ્પન્ન થઈ શકતું નથી, અને (૩) વર્ણ-સ્વરૂપ નિષ્પન્ન થઈ શકતું હોય તો પણ જેનો અર્થ સંસ્કૃત શબ્દના અર્થથી ભિન્ન છે, એવા શબ્દો તે દેશ્ય શબ્દો. દેશ્ય શબ્દોને લોકપ્રચલિત પ્રાદેશિક બોલીના શબ્દો માનવા એ ભૂલ છે. એ સાહિત્યભાષાના અને સાહિત્યકૃતિમાં પરંપરાથી વપરાતા શબ્દો હતા.

ઘણું પ્રાકૃત સાહિત્ય લુપ્ત થયેલું હોઈ, હેમચંદ્રાચાર્યને પણ તેમાંથી થોડુંક જ પ્રાપ્ય અને જ્ઞાત હોઈ, દેશ્ય શબ્દોમાંથી કેટલાક વપરાશમાંથી લુપ્ત થયા હોઈ, તથા દેશ્યકોશોમાં જાતજાતની અશુદ્ધિઓ હોઈ, પ્રમાણભૂત સંદર્ભગ્રંથ તરીકે દેશ્ય શબ્દોનો કોશ બનાવવાનું કામ અત્યંત કપરું હતું, પણ હેમચંદ્રે તે ઘણી મોટી સૂઝબૂઝથી અને વૈજ્ઞાનિક, તટસ્થ દૃષ્ટિપદ્ધતિ રાખીને પાર પાડયું. દેશ્ય શબ્દોની જાણકારી માટે એ એકમાત્ર કોશ બચ્યો છે—ધનપાલનો કોશ પ્રાથમિક કક્ષાનો છે અને તદ્દ્ભવોનો પણ સમાવેશ કરે છે, અને ત્રિવિક્રમે આપેલ દેશ્યસામગ્રી હેમચંદ્રના કોશમાંથી લીધેલી છે.

બ્યૂલરે ૧૮૭૪માં પ્રથમ વાર 'દેશીનામમાલા'ના મહત્ત્વ પ્રત્યે વિદ્વાનોનું ધ્યાન ખેંચ્યું. તેમની પ્રેરણા અને સહાયથી પિશેલે ૧૮૮૦માં 'દેશીનામમાલા' સંપાદિત કરી પ્રકાશિત કરી. તેની બીજી આવૃત્તિ ૧૯૩૮માં પરવસ્તુ રામાનુજસ્વામીએ પ્રકાશિત કરી. કલકત્તાથી મુરલીધર બેનરજીએ પણ એક આવૃત્તિ પ્રકાશિત કરી. સદ્ગત પં. બેચરદાસજીએ ૧૯૩૭માં સટીક 'દેશીનામમાલા'ના છ વર્ગોનો ગુજરાતી અનુવાદ ફાર્બસ ગુજરાતી સભા માટે તૈયાર કરી આપેલો. તે મૂળ સાથે ૧૯૪૦માં પ્રથમ ભાગ તરીકે પ્રકાશિત થયો. તે પછી છેક ૧૯૭૪માં સમગ્ર ગ્રંથ મૂળ, વૃત્તિ, તેમનો અનુવાદ, ગાથા-વાર શબ્દાર્થ સાથે દેશ્ય શબ્દો અને અન્ય વિવિધ કોશોને આધારે વિસ્તારથી આપેલી વ્યુત્પત્તિ-સૂચક નોંધો સાથે પંડિતજીએ પ્રકાશિત કર્યો.

પિશેલે અને રામાનુજસ્વામીએ 'દેશીનામમાલા'નો પાઠ નિશ્ચિત કરવા જે પ્રતો ઉપયોગમાં લીધેલી છે તે સોળમી શતાબ્દીથી વહેલી નથી. રામાનુજસ્વામીનો અભિપ્રાય એવો છે કે 'દેશીનામ-માલા'નો ગ્રંથપાઠ ઘણુંખરું તો શુદ્ધ રૂપે નિશ્ચિત થઈ ગયો છે. પંડિતજીએ બે વધુ હસ્તપ્રતોનો

ઉપયોગ કર્યો છે, પણ થોડાક સ્થળો સિવાય તેમનો પાઠ પિશેલના પાઠથી જુદો નથી. પંડિતજીની આવૃત્તિનું મૂલ્ય તેના અનુવાદ અને નોંધોને લીધે છે. તેમણે મૂળની ગાથાઓ, તેમના પરની વૃત્તિ અને વૃત્તિમાંના ઉદાહરણોનો અનુવાદ આપ્યો છે. આ કામનું ઘણું મહત્ત્વ છે. ભૂમિકામાં તેમણે ઉત્સવો રમતગમત, રિવાજો વગેરેના વાચક શબ્દો પ્રત્યે ધ્યાન ખેંચીને 'દેશીનામમાલા'નું સાંસ્કૃતિક મહત્ત્વ પણ દર્શાવ્યું છે.

રામાનુજસ્વામીએ દેશ્ય શબ્દોના જે અંગ્રેજી અર્થ આપ્યા છે તેમાંના કેટલાક અચોક્કસ કે ભૂલ ભરેલા છે. મેં તેવા પોણા બસો જેટલા શબ્દોના અર્થ સુધાર્યા છે. પંડિતજીએ આમાંના લગભગ બધા અર્થો સાચા આપ્યા છે. બીજું, ઉદાહરણગાથાઓનો અર્થ બેસાડવો એ ભારે કડાકૂટનું કામ હતું. પિશેલે તો એ ગાથાઓની સખત ટીકા કરી છે. માત્ર વર્ણાનુક્રમ અને અક્ષરસંખ્યાને કારણે એક ગાથામાં સાથે આવતા શબ્દોને સાંકળી લઈને કોઈ સુસંગત, કાવ્યાત્મક અર્થવાળી રચના કરનારને એ અર્થ વચ્ચે મેળ બેસાડવા માટે ભારે તાણખેંચ કે દ્રાવિડી• પ્રાણાયામ કરવો પડે. આવું હોવા છતાં, દેશ્ય શબ્દોના અર્થની ચોકસાઈ અને સ્પષ્ટતા માટે, તેમનો સંદર્ભ આપનાં હોવાને કારણે, આ ઉદાહરણોનું મોટું મૂલ્ય છે. પિશેલને તેમનો અર્થ બેસાડતાં ઘણી મુશ્કેલી પડી છે. પંડિતજીએ ઘણાંખરાં ઉદાહરણોનો અર્થ સંતોષકારક રીતે બેસાડી આપીને, દેશ્ય શબ્દોના અર્થનું સ્પષ્ટીકરણ કરતું મહત્ત્વનું સાધન આપણને સુલભ કરી આપ્યું છે. વળી તેથી હેમચંદ્રની અસાધારણ રચનાશક્તિનું પણ સમર્થન થાય છે. 'પતિ પ્રવાસે જઈ રહ્યો છે તેને માટે ભાતું બનાવવા કણક બાંધતી નાયિકાની આંખમાંથી આંજણવાળાં આંસુ કણકમાં સરી પડતાં ભાતાની વાની કાળાશ પડતી બની ગઈ' એ એક જ ઉદાહરણ, હેમચંદ્રે અહીં અપરિહાર્ય વિઘ્નોને અતિક્રમીને કવિતા પણ સાધી છે એ બતાવવા માટે પૂરતું છે.

પંડિતજીની આવૃત્તિનું બીજું ઉપયોગી અંગ તેમણે આપેલી વ્યુત્પત્તિનોંધો છે. અન્ય સંસ્કૃત કોશો, ઉણાદિસૂત્રની વૃત્તિ, વિકલ્પો વગેરેનો આધાર લઈને પંડિતજીએ ઘણા દેશ્ય શબ્દોની સંસ્કૃતને આધારે વ્યુત્પત્તિ આપવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. જ્યાં એવો આધાર ન મળ્યો ત્યાં ધ્વનિ અને અર્થના સામ્યવાળા ગુજરાતી શબ્દો પણ તુલના માટે આપ્યા છે. અજ્ઞાત મૂળના સંસ્કૃત શબ્દોની પણ ધાતુપાઠ વગેરેનો આધાર લઈને અને આગમ, લોપ કે વિકારની પ્રક્રિયાને મદદમાં બોલાવીને વ્યુત્પત્તિ આપવાની આપણી પ્રાચીન પરંપરા છે. જોકે પંડિતજીએ પોતે જ નમ્ર ભાવે સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે આ જાતની વ્યુત્પત્તિઓમાં ભાષાવિજ્ઞાનના નિયમોનો ભંગ થતો હોવાનો પૂરો સંભવ છે. આમ છતાં એટલું નવનીત તો આમાંથી નીકળે જ છે કે જુદાજુદા સમયે અનેક દેશ્ય શબ્દોને, જરૂરી વર્ણપરિવર્તન સાથે, સંસ્કૃત શબ્દોનો મોભો મળતો રહ્યો છે. હકીકતે તો, દ્રાવિડી, મુંડા તથા ઇરાની, અરબી વગેરે ભાષામાંથી અપનાવાયેલા કેટલાક શબ્દો દેશ્ય તરીકે રૂઢ બનેલા છે. રામાનુજ-સ્વામી, રત્ના શ્રીયાન વગેરેએ આ દિશામાં થોડુંક કાર્ય કર્યું છે.

ઉમરે આવું ઊંચી વિદ્વતા અને ભારે પરિશ્રમ માગતું કામ પાર પાડવા માટે પંડિતજી આપણા આદર અને અભિવાદનના ભાજન છે. એમનું આ વિષયનું કાર્ય આગળ ચલાવવાનો ભાર આપણા સૌ ઉપર છે.

'દેશીનામમાલા'ની ઉપયોગમાં ન લેવાઈ હોઈ તેવી એક પ્રાચીન પ્રત તો આપણી જાણમાં છે જ. તેવી અન્ય હસ્તપ્રત સામગ્રીની તપાસ કરીને શક્ય તેટલી પાઠશુદ્ધિ કરવી ઘટે.

બીજું, દેશીનામમાલા ઉપર કામ કરવાના મારા થોડાક અનુભવ પરથી મને એ પ્રતીત થયું છે કે અનેક શબ્દોના ધ્વનિસ્વરૂપ અને અર્થને ચોક્કસ કે સ્પષ્ટ કરવા માટે અર્વાચીન ભારતીય-આર્ય ભાષાઓ — ગુજરાતી, રાજસ્થાની, હિન્દી, સિન્ધી, પંજાબી, મરાઠી, કુમાઉની, નેપાલી વગેરે – પાસેથી પણ સારી એવી મદદ મળે તેમ છે. આ દિશામાં કાર્ય કરવા માટે ઘણો અવકાશ છે.

ત્રીજું, શબ્દો અને અર્થોની બાબતમાં 'દેશીનામમાલા'માં ઠીક ઠીક પુનરાવર્તન મળે છે. સહેજ-સાજ ભિન્નતા મળતી હોય તેવા શબ્દો અને અર્થો – ખરેખર તો તે અભિન્ન હોય – હેમચન્દ્રે, પોતાના મૂળ સ્રોતોમાં મતભેદ હોય ત્યારે અને નિર્ણય કરવાનું કઠણ લાગ્યું ત્યારે તે અલગ અલગ હોય તેમ નોંધ્યા છે. આની કેટલીક સાફસૂફી મેં મારા Studies in Hemacandra's Deśīnāmamālā'માં કરી છે. પણ એ તો એક શરૂઆત છે. કામ ઘણું મોટું છે અને ઠીક ઠીક પરિશ્રમ માગી લે તેવું છે. લગભગ ચાર હજાર જેટલા શબ્દો અને તેથી બમણા અર્થોની ખણખોદ કરવાની છે. પરંતુ ભારતીય – આર્યના શબ્દભંડોળના ઇતિહાસની દૃષ્ટિએ તથા સાહિત્ય-ભાષા લેખે પ્રાકૃતના ઘડતરની દૃષ્ટિએ ઘણું મહત્ત્વ ધરાવે છે.

આ ઉપરાંત એક મહત્ત્વનું કાર્ય તે પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ સાહિત્યમાંથી વસ્તુતઃ વપરાયેલા દેશ્ય શબ્દોને તારવીને 'દેશનામમાલા'ની સામગ્રીની શુદ્ધિવૃદ્ધિ કે સમર્થન કે પ્રમાણીકરણ કરવું. આ દિશામાં પણ આરંભ થયો છે. 'પાઈઅસદ્દમહણ્ણવો'માંથી થોડીક સમર્થક સામગ્રી પ્રાપ્ત થાય છે. પંડિત અમૃતલાલ ભોજકે પ્રાકૃત ટેક્સ્ટ સોસાયટીના થોડાક ગ્રંથોમાં પરિશિષ્ટરૂપે કેટલાક દેશ્ય શબ્દો તારવીને મૂક્યા છે. રત્ના શ્રીયાને પુષ્પદંતની અપભ્રંશ કૃતિઓમાંથી અને મેં સ્વયંભૂના 'પઉમચરિય'માંથી દેશ્ય શબ્દો તારવીને હેમચંદ્રના દેશ્ય શબ્દો સાથે તુલના કરી છે. પણ ચિકિત્સક દૃષ્ટિએ આ દિશામાં 'વસુદેવહિંડી' 'કુવલયમાલા' વગેરે જેવી અનેકાનેક કૃતિઓનું અધ્યયન થવું બાકી છે. ગુજરાતી વગેરે અર્વાચીન ભાષાઓમાં આ દેશ્ય શબ્દોનો કેટલો અંશ ઊતરી આવ્યો છે એ પણ તપાસનો સ્વતંત્ર વિષય છે.

પંડિતજીની અખંડ દીપ જેવી વિદ્યાપ્રીતિ અને કાર્યનિષ્ઠામાંથી પ્રેરણા મેળવીને આપણે તેમણે કરેલાં કામો આગળ ચલાવીએ.

'ગુજરાતી ભાષાની ઉત્ક્રાંતિ'નો દસ્તાવેજી આલેખ

જયંત કોઠારી

મુંબઈ યુનિવર્સિટીના ઈ. સ. ૧૯૩૮-૩૯નાં ઠક્કર વિસનજી માધવજી વ્યાખ્યાનો પંડિત બેચરદાસ દોશીએ 'ગુજરાતી ભાષાની ઉત્ક્રાન્તિ' એ વિષય પર ૧૯૪૦માં આપ્યાં અને એ વ્યાખ્યાનો પુસ્તક રૂપે ૧૯૪૩માં પ્રસિદ્ધ થયાં.[1] આ વ્યાખ્યાનો એની પદ્ધતિ અને એનાં કેટલાંક પ્રતિપાદનોને કારણે નોંધપાત્ર બને છે.

કુલ પાંચ વ્યાખ્યાનોમાંથી, મુખ્ય વિષયના 'આમુખ' તરીકે યોજાયેલું પહેલું વ્યાખ્યાન ૨૧૮ પાનાં સુધી વિસ્તરે છે અને ગુજરાતી ભાષાની પૂર્વપરંપરાનો વીગતે પરિચય આપવા તાકે છે. બાકીનાં ચાર વ્યાખ્યાનોમાં અનુક્રમે ૧૨મા-૧૩મા, ૧૪મા-૧૫મા, ૧૬મા-૧૭મા અને ૧૮મા સૈકાની ગુજરાતી ભાષાના સ્વરૂપનું વિશ્લેષણ ૪૪૬ પાનાંમાં રજૂ થયું છે.

પહેલા વ્યાખ્યાનમાં સૌ પ્રથમ શબ્દસ્વરૂપ, ધ્વનિઓ, ભાષાસ્વરૂપ, ભાષાભેદ વગેરે વિષયોનું પ્રાચીન મતાનુસારી નિરૂપણ થયું છે. પ્રાચીન પરંપરાના દોહન તરીકે એ અવશ્ય ઉપયોગી છે પણ આધુનિક ભાષાવિજ્ઞાને આ વિષયોમાં જે કેટલીક મૂળગામી વિચારણા કરી છે એનાથી સાવ અસ્પૃષ્ટ રહીને થયેલું નિરૂપણ આજે એકાંગી લાગે અને એ દૃષ્ટિએ થયેલા ભાષાવિશ્લેષણને કેટલીક ગંભીર મર્યાદાઓ નડે એમાં નવાઈ નથી.

આ પછી પંડિતજીએ વૈદિક, લૌકિક સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, પ્રાકૃતભેદો, અપભ્રંશ – આ બધાંનું સ્વરૂપ સ્ફુટ કર્યું છે અને એમના પરસ્પરના સંબંધ અંગે કેટલોક ઊહાપોહ કર્યો છે. એમાં એમની એક મહત્ત્વની સ્થાપના તે વૈદિક સાથે પ્રાકૃતનો ગાઢ સંબંધ હોવા વિશેની છે, જે એમણે ખૂબ વીગતે ચર્ચી છે. સંસ્કૃત (એટલે લૌકિક સંસ્કૃત)ને એ નાની બહેન અને પ્રાકૃતને મોટી બહેન ગણાવે છે અને સંસ્કૃત પર પડેલા પ્રાકૃતના પ્રભાવનું વર્ણન કરે છે. એથી જ એ 'તદ્ભવ' અને 'સંસ્કૃતયોનિ' એ શબ્દોનું અનૌચિત્ય પણ દર્શાવે છે. પંડિતજી, અલબત્ત, પ્રાકૃત ભાષામાંથી સંસ્કૃત આવી છે એવા રાજશેખરના મતનો પણ વિરોધ કરે છે. સંસ્કૃત અને પ્રાકૃતને બહેનો ગણાવનાર આ મત પણ ન સ્વીકારી શકે એ સ્વાભાવિક છે. પંડિતજીનું આ ભાષાદર્શન અત્યંત સ્પષ્ટ છે અને ભારપૂર્વક મુકાયેલું છે પણ એ સાધાર છે અને એકાંગી થઈ જવાના જોખમમાંથી ઊગરી ગયેલું છે. પંડિતજીએ પ્રાકૃત ભાષાના અભ્યાસનો આગ્રહ વ્યક્ત કર્યો છે તે ભારતીય-આર્ય ભાષાના વિકાસમાં પ્રાકૃતનું જે મહત્ત્વભર્યું સ્થાન એમણે દર્શાવ્યું છે તે જોતાં પૂરેપૂરો ઉચિત લાગે છે.

પંડિતજીએ અપભ્રંશનો સંબંધ પણ આદિમ પ્રાકૃત સાથે જોડ્યો છે તથા સંસ્કૃત અને પ્રાકૃતની સાથે અપભ્રંશને પણ ત્રીજી બહેન ગણાવી છે. પ્રાકૃતની જેમ અપભ્રંશના મૂળને છેક પ્રાચીનકાળમાં લઈ જવાનું કેટલુંક ઉચિત ગણાય એ પ્રશ્ન છે, પણ એ દ્વારા લોકભાષાનું સાતત્ય તો સૂચવાય છે. પંડિતજી 'અપભ્રંશ' શબ્દના સામાન્ય અર્થ અને વિશેષ અર્થનો ભેદ કરે છે તથા પ્રાદેશિક અપભ્રંશો હોવાનું સ્વીકારે છે પણ એમની વચ્ચે નજીવો ફરક હોવાનું જણાવે છે.

---

૧. 'ગુજરાતી ભાષાની ઉત્ક્રાન્તિ' (બારમા સૈકાથી અઢારમા સૈકા સુધી), અધ્યાપક બેચરદાસ જીવરાજ દોશી, મુંબઈ યુનિવર્સિટી, ૧૯૪૩.

અપભ્રંશને ગુજરાતીની માતા, વ્યાપક પ્રાકૃત ને મોટી માસી ને સંસ્કૃતને નાની માસી તથા વૈદિક યુગના આદિમ પ્રાકૃતને માતામહી ગણાવી પંડિતજી ગુજરાતીમાં એ માતામહીનો વારસો પણ શોધી બતાવે છે. આમાં ઘણે સ્થાને આકસ્મિકતાનો આશ્રય લેવાઈ ગયો હોય એવું જણાય છે.

પંડિતજીની એક અત્યંત વિલક્ષણ ને વિવાદાસ્પદ સ્થાપના તે ગુજરાતી ભાષાના આરંભ વિશેની છે. એ હેમચંદ્રના અપભ્રંશમાં ઊગતી ગુજરાતીની પ્રક્રિયા જોવા આગળ અટકતા નથી, હેમચંદ્રને ગુજરાતીના પાણિનિ અને સાહિત્યિક ગુજરાતીના વાલ્મીકિ – આદ્ય કવિ કહેવા સુધી પહોંચે છે અને પછીથી ૧૨મા સૈકાની ગુજરાતી ભાષાના અભ્યાસમાં અભયદેવ, વાદિદેવસૂરિ, હેમચંદ્ર વગેરેની કૃતિઓને સમાવી લે છે. ડૉ. હરિવલ્લભ ભાયાણી દર્શાવે છે[૨] તેમ સંયુક્ત વ્યંજનના ઋજુભાવના ભેદક લક્ષણને અવગણી ઉક્ત અપભ્રંશ કૃતિઓને ગુજરાતી ઠરાવી દેવાઈ છે, તે ઉપરાંત પંડિતજી પોતાની કોઈ તાર્કિક કે સ્થિર ભૂમિકા ઊભી કરી શક્યા નથી. અભયદેવસૂરિના સ્તોત્ર વિશે તેઓ કહે છે કે "રચનાર ગુજરાતી, રચવાનું સ્થળ ગુજરાતનું એક ગામ એ જોતાં સ્તોત્રની ભાષા પણ સાપેક્ષ રીતે ગુજરાતી કહેવાય." જાણે ભાષાકીય લાક્ષણિકતાઓ અપ્રસ્તુત હોય! ઉક્ત કૃતિઓનાં જે વ્યાકરણગત લક્ષણો પંડિતજીએ તારવ્યાં છે એ બહુધા અપભ્રંશનાં જ છે અને પંડિતજી પોતે એમાં હેમચંદ્રે જે (ઊગતી ગુજરાતીનું!) વ્યાકરણ લખ્યું છે તેના નિયમોથી, સાધારણ ઉચ્ચારણભેદ સિવાય કોઈ ભેદ જોતા નથી.

૧૩મા સૈકાના 'જંબૂચરિય'ની ભાષાને ઊગતી ગુજરાતી કહેવા કરતાં કુમાર ગુજરાતી કહેવી જોઈએ એમ પંડિતજી નોંધે છે. એનો અર્થ એટલો જ કે એમાં અપભ્રંશોત્તર ભૂમિકાની ભાષા જોવા મળે છે. 'ઉપસંહાર'માં પંડિતજીનાં વાક્યો વધારે દ્યોતક છે:

"બારમા સૈકાની ગુજરાતી ભાષાનો શબ્દદેહ પ્રાકૃતની જેવો છે."

"તેરમા સૈકાની ભાષામાં પ્રાકૃતપણું ઓછું દેખાય છે." પંડિતજીએ આ વિધાનોને સંગત રહીને જ પોતાનાં વ્યાખ્યાનોમાં ભાષાવિકાસનું ચિત્ર આલેખ્યું હોત તો?

બીજાથી પાંચમા વ્યાખ્યાનમાં પંડિતજીએ ૧૨માથી ૧૮મા સૈકા સુધીનું ગુજરાતી ભાષાના વિકાસનું જે ચિત્ર આપ્યું છે તે એની પદ્ધતિની દૃષ્ટિએ ખૂબ ધ્યાનપાત્ર છે. એમણે દરેક સૈકાની નમૂનારૂપ કેટલીક કૃતિઓ કે કૃતિ-અંશો લીધા છે અને એમાંથી ભાષાસામગ્રી લઈ પોતાનું વિશ્લેષણ પ્રસ્તુત કર્યું છે – શબ્દભંડોળ નોંધ્યું છે, વ્યાકરણી રૂપોનો પરિચય કરાવ્યો છે અને કેટલીક વ્યુત્પત્તિચર્ચાઓ પણ કરી છે. ભાષાવિકાસનો આ જાતનો પ્રયોગમૂલક અભ્યાસ હજુ સુધી આપણે ત્યાં વિરલ છે, એ રીતે એનું વિશિષ્ટ મૂલ્ય છે.

બધાં વ્યાખ્યાનોમાં પંડિતજી અનેક શબ્દો અને શબ્દઘટકોનાં મૂળ દર્શાવતા રહ્યા છે. પંડિતજીએ પોતે એક વખત અક્ષરસામ્યથી દોરવાવા સામે ચેતવણી આપી છે (પૃ. ૨૫૧) છતાં પોતે એમાંથી સાવ બચી શક્યા છે એવું નથી. ધ્વનિશાસ્ત્રના સ્થાપિત થઈ ચૂકેલા સામાન્ય નિયમો અને ગુજરાતી ભાષાની વ્યુત્પત્તિના વિષયમાં એમની પૂર્વે થયેલા કામનો પંડિતજીએ સામાન્ય રીતે લાભ લીધેલો જણાતો નથી, તેથી વ્યુત્પત્તિને નામે શબ્દોની સમાન્તરતાએ નોંધવા જેવું જ બહુધા થયું છે. ઘણે ઠેકાણે તો પંડિતજી પોતે અટકળની ભૂમિકાએ છે એ એમણે સૂચવેલી વૈકલ્પિક

૨. વાગ્વ્યાપાર, ૧૯૫૪, પૃ. ૩૭૯.

વ્યુત્પત્તિઓ પરથી સમજાય છે. એ પોતે ચોક્કસ વ્યુત્પત્તિ આપે છે કે અમુક વ્યુત્પત્તિ તરફ પક્ષપાત બતાવે છે ત્યારે એને માટે ધ્વનિશાસ્ત્રના સ્વીકૃત નિયમોનો કે વ્યાકરણી હકીકતોનો ભાગ્યે જ આધાર હોય છે. થોડા ઉદાહરણો જોવાથી આ વાતની પ્રતીતિ થશે :

'કરવાનુ'ની વ્યુત્પત્તિ પંડિતજી 'તવ્યતીય' અને 'તણુ'ને આધારે સૂચવે છે અને પહેલી યુક્તિને સંગત ગણે છે પણ 'કરવાનુ' એ 'કરવુ'નું '–ન–' પ્રત્યય લાગીને થયેલું વિસ્તરણ છે એ તરફ એમનું લક્ષ ગયું નથી.

ગુજરાતીનો ભાવવાચક 'આઈ' પ્રત્યય વૈદિક 'તાતિ'માંથી અને ગુજરાતીનો પરિમાણવાચક 'નો' ('રૂપિયાનો પગાર' વગેરેમાં) વૈદિક 'ઈન્' માંથી હોવાનો તર્ક પંડિતજી કરે છે, જે સ્વીકારવા માટે ભાગ્યે જ કશો આધાર છે. ગુજરાતીના '–ન–' પ્રત્યયની વ્યાપકતા પંડિતજીએ બરાબર વિચારી હોત તો એને 'ઈન્'માંથી ઘટાવવાનો વિચાર એ ન જ કરત. ગુજરાતીમાં વૈદિકનો વારસો બતાવવાનો ઉત્સાહ એમને આવી કેટલીક વ્યુત્પત્તિઓ તરફ ખેંચી ગયો લાગે છે.

'નાતરું' ની વ્યુત્પત્તિ 'જ્ઞાતિ' ઉપરથી સૂચવી પાદટીપમાં પંડિતજી એની 'જ્ઞાત્યન્તરમ્' સાથેની સમાનતા નિર્દેશે છે અને પાછા 'જ્ઞાતિ–ઇતર'નો સંભવ પણ નોંધે છે! પંડિતજી પાસે સાર્વત્રિક ધ્વનિનિયમોની ભૂમિકા હોત તો એ સહેલાઈથી સીધા 'જ્ઞાત્યન્તરમ્' પર જ સ્થિર થઈ શક્યા હોત.

'ગમાર' શબ્દ ફારસી 'ગુમરાહ'નું રૂપાંતર લાગે છે એમ કહ્યા પછી પંડિતજી હેમચન્દ્રે નોંધેલા 'ગુમ્મ' ધાતુ અને 'ગ્રામ્યાચાર' પરથી પણ એની વ્યુત્પત્તિ સૂચવે છે વારે વારે પ્રગટ થતી આ જાતની અનિર્ણયાત્મકતા ભાષાવિકાસના ધોરી માર્ગોને પ્રકાશિત કરવાનું કામ ભાગ્યે જ કરી શકે.

છતાં વ્યુત્પત્તિ નિમિત્તે જુદી જુદી ભૂમિકાની ઘણી ભાષાસામગ્રીનું અહીં સંનિધાન થયું છે. ભાષાસંશોધકો એને કાચી સામગ્રી તરીકે જરૂર ઉપયોગમાં લઈ શકે.

પંડિતજીએ ઘણા અભ્યાસપૂર્વક આ વ્યાખ્યાનો તૈયાર કર્યાં છે અને પોતાની સર્વ જાણકારી કામે લગાડી છે. એમના નિરૂપણમાં ઘણી વિશદતા અને સદ્યોગમ્યતા છે, વૈદિકથી માંડી ગુજરાતી સુધીની પ્રચુર ભાષાસામગ્રી એમણે કામમાં લીધી છે, અને પ્રયોગમૂલક અભ્યાસની એક વૈજ્ઞાનિક પદ્ધતિનો એમણે આશ્રય લીધો છે. આમ છતાં વિષય પર જોઈએ તેવો પ્રકાશ પડતો ન લાગતો હોય તો એનાં કેટલાક કારણો છે. એમણે, ડૉ. ભાયાણીએ કહ્યું છે, તેમ આધુનિક મૌલિક પૂર્વ-કાર્યથી લગભગ નિરપેક્ષ રહીને વિષયનું નિરૂપણ કર્યું છે, પોતે જેમનો આધાર લીધો છે તે યાસ્ક, નિરુક્ત, હેમચન્દ્રાદિની સામગ્રીને ચકાસવાનો પ્રયત્ન કર્યો નથી તથા માહિતી નોંધવાનો અને સમાન્તરતાઓ નિર્દેશવાનો શ્રમ લીધો છે તેટલો નિયમો કે વલણો તારવવાનો લીધો નથી. એથી જ ઉપસંહારના પ્રકરણમાં થોડા વ્યાપક પ્રકારનાં તારણો ઉપરાંત કંઈ નક્કર એ આપી શક્યા નથી. આમ છતાં પંડિતજીએ ગુજરાતી ભાષાના વિકાસના અભ્યાસની એક દિશા ખોલી આપી છે, જે હજુ ઝાઝી ખેડાયેલી નથી. પંડિતજીનું આ પ્રદાન નોંધપાત્ર ગણાશે.

'જૈનદર્શન' અનુવાદ ગ્રંથનો પરિચય

નગીન જી. શાહ

પંડિત બેચરદાસજીએ દર્શનશાસ્ત્રમાં પણ અમૂલ્ય ફાળો આપ્યો છે. તેમણે અને પંડિત સુખલાલજીએ સાથે મળી સિદ્ધસેનના સન્મતિતર્કપ્રકરણની વિસ્તૃત અને સર્વવાદસમુચ્ચયરૂપ અભયદેવસૂરિની ટીકાનું સંપાદન કર્યું છે. દર્શનક્ષેત્રમાં આ એક બહુમૂલ્ય કામ થયું. વળી, આજથી પચાસ વર્ષ પહેલાં તેમણે આચાર્ય હરિભદ્રસૂરિના ષડ્દર્શનસમુચ્ચયય ઉપરની ગુણરત્નની ટીકાના જૈન ભાગનો ગુજરાતી અનુવાદ કર્યો. આ તેમનું દર્શનક્ષેત્રમાં બીજું મહત્ત્વનું કાર્ય છે. જો કે પંડિતજીના રસના વિષયો ખાસ તો વ્યાકરણ–ભાષાશાસ્ત્ર અને આચારમીમાંસા રહ્યા હતા તેમ છતાં તેમણે દર્શનના ક્ષેત્રમાં જે કંઈ પ્રદાન કર્યું છે તે પણ ઘણું મોટું છે. આપણે તેમણે કરેલ આ અનુવાદની વિચારણા કરીશું.

પંડિતજીએ આ અનુવાદ સાથે માહિતીપૂર્ણ અને વિચારપ્રેરક ૧૨૦ પૃષ્ઠની વિસ્તૃત પ્રસ્તાવના જોડી છે. તેમાં શ્રી હરિભદ્રનાં જીવન અને કૃતિઓ વિશે તેમ જ ગુણરત્ન વિશે ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ જેટલી વિગતો આપી શકાય તેટલી વિગતો આપી છે. પંડિતજીને શુષ્ક તર્ક અને વાદો પસંદ ન હતા. તેમની દૃષ્ટિ સદાય જીવનને શુદ્ધ કરતા તત્ત્વથી આકર્ષાતી. તેમને સમન્વય પ્રિય હતો. આ પ્રસ્તાવનામાં પંડિતજીએ કરેલો દર્શનોનો સમન્વય ચિત્તાકર્ષક અને સત્ત્વોદ્રેકી છે.

હરિભદ્રને અનુસરી તેઓ પણ કપિલ, સુગત, જિન સૌને આપ્ત ગણે છે. તેમના ઉપદેશનો ભેદ તો શ્રોતાઓની કક્ષાઓના ભેદને કારણે છે એમ તેઓ સમજે છે. તેઓ માને છે કે વાદ-પ્રતિવાદ છોડી તેમના ઉપદેશનું હાર્દ સમજવા પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. આ હાર્દ તેઓ આ રીતે સમજાવે છે: "ઈશ્વરવાદને વળગનારો મુમુક્ષુ પોતાની કોઈ પણ પ્રવૃત્તિમાં કર્તાપણાની ભાવના એટલે 'હું કરું છું' 'મારા જેવો કરનાર કોણ છે' એવી વૃત્તિ રાખી શકે જ નહિ. એને મન તો કર્તા, હર્તા, પાલયિતા ઈશ્વર જ છે. એણે તો પોતાનું સર્વસ્વ શ્રી ઈશને ચરણે ધરેલું હોવું જોઈએ. પોતાનો એકનો એક ખોટનો દીકરો, પોતાની અતુલ સંપત્તિ કે બીજી કોઈ પોતાની પ્રિય વસ્તુનો નાશ થતાં પણ એને શોક ન હોઈ શકે........અદ્વૈતવાદના ખરા અનુયાયીને 'મારું તારું' હોઈ શકતું નથી, એ તો સર્વત્ર સમ જ હોઈ શકે છે—શત્રુ કે મિત્ર એને ઘટે જ શી રીતે?...... બધા જીવોનું અદ્વૈત હોઈ એ ક્યાંય રાગ કે રોષ શી રીતે કરી શકે?......ક્ષણિકવાદનો પાકો ભક્ત પોતાના દેહને સ્થિર શી રીતે માને? તે થૂંકની છોળો ઉડાડી ક્ષણિકવાદ સાબિત ન કરે, એ તો એ વાદને પોતાના જીવનમાં ઉતારીને જ સંસારની ક્ષણિકતાને વગર બોલ્યે સમજાવી દે. કર્મવાદનો ઉદ્દેશ સંસારની વિચિત્રતા જણાવી આત્મામાં સ્થિરતા આણવાનો છે, નહિ કે બીજા બીજાની ખાતાવહીઓને તપાસ્યા કરવાનો તેમ ઈશ્વરવાદીઓના ઈશ્વરને દૂષિત કરવાને પણ કર્મવાદને આગળ રવાનો નથી."

છ યે છ દર્શનોને તેમનું પ્રયોજન છે, તેમનો જીવનમાં ઉપયોગ છે એ દર્શાવતાં પંડિતજી આનંદઘનજીના શ્રી નમિનાથસ્તવનનો વારંવાર હવાલો આપે છે. ચાર્વાકદર્શન વિશે પંડિતજી લખે છે કે: "વિચાર કરતાં એટલું તો જરૂર સૂઝે છે કે નીતિપ્રધાન અને ધર્મપરાયણ આ આર્ય દેશમાં પ્રાચીન સમયે પ્રાદુર્ભૂત થયેલો આ મત હિંસાનું, જુઠાણાનું, ચોરીનું, વ્યભિચારનું

અને 'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्'નું જ સમર્થન કરી જીવનવિકાસનો માર્ગ બતાવતો હોય એમ મારા તો માનવામાં આવતું નથી....પરમયોગી આનંદઘનજી મહારાજ આ મત વિશે જણાવતાં કહે છે કે—'લોકાયતિક કૂખ જિનવરની, અંશવિચાર જો કીજે.''

પ્રસ્તાવનામાં તેમણે અર્થસભર અને નવી દિશા ખોલનારાં ટિપ્પણો લખ્યાં છે. તેનાં એકબે ઉદાહરણો લઈશું. પૃ. ૬૩ ઉપર બૌદ્ધધર્મ અને બુદ્ધ ઉપર વિસ્તૃત ટિપ્પણ છે તેનો અંશમાત્ર આપું છું. તેઓ લખે છે: "આ મહાપુરુષ (બુદ્ધ) આત્મવાદી છે, તો પણ તેમની પછીના તેમના કેટલાક અનુયાયીઓની તર્કજાળને લીધે તેમના ઉપર 'અનાત્મવાદી' તરીકેનો જે આરોપ આજ ઘણા વખતથી મૂકવામાં આવે છે તે અવિવેકથી થયેલો છે અને ખોટો છે." પૃ. ૭૫ ઉપર 'તન્માત્રા' શબ્દ ઉપર આ પ્રમાણે ટિપ્પણ છે: ''પરમાણુ'' શબ્દનો ભાવ 'તન્માત્રા' શબ્દથી સૂચવી શકાય છે. જૈનદર્શનમાં 'પરમાણુ' શબ્દ ઉપરાંત એક એવા જ ભાવવાળો 'વર્ગણા' શબ્દ પણ આવે છે. 'પ્રદેશ' શબ્દને પણ 'પરમાણુ'ના અર્થમાં જૈનભાષામાં વાપરવામાં આવે છે પણ તે, અવિભક્ત પરમાણુને એટલે કે કોઈ જથ્થામાં રહેલા પરમાણુને જ સૂચવે છે અર્થાત્ જૈનભાષામાં એકલા છૂટા પરમાણુને 'પ્રદેશ' શબ્દથી સૂચવી શકાય નહિ." પ્રસ્તાવનામાં આવાં ટિપ્પણો લગભગ એક સો જેટલાં છે. આ ટિપ્પણોમાં પંડિતજીની ઐતિહાસિક, તુલનાત્મક અને નિષ્પક્ષ દૃષ્ટિ આપણું ધ્યાન ખેંચે છે.

હવે તેમના અનુવાદની લાક્ષણિકતા તપાસીએ. તેના માટે એક ઈશ્વરવિષયક કંડિકા પસંદ કરીએ. તે નીચે પ્રમાણે છે:

किञ्च ईश्वरस्य जगन्निर्माणे यथारुचिप्रवृत्तिः, कर्मपारतन्त्र्येण, करुणया, क्रीडया, निग्रहानुग्रहविधानार्थं स्वभावतो वा। अत्राद्यविकल्पे कदाचिदन्यादृश्येव सृष्टिः स्यात्। द्वितीये स्वातन्त्र्यहानिः। तृतीये सर्वमपि जगत् सुखितमेव कुर्यात्। अथ ईश्वरः किं करोति पूर्वार्जितैरेव कर्मभिर्वशीकृता दुःखमनुभवन्ति? तदा तस्य कः पुरुषकारः? अदृष्टापेक्षस्य च कर्तृत्वे किं तत्कल्पनया, जगतस्तदधीनतैवास्तु (જ્ઞાનપીઠ મૂર્તિદેવી જૈન ગ્રન્થમાલા, સંસ્કૃત ગ્રન્થાંક ૩૬, ૧૯૭૦, પૃ. ૧૮૨–૧૮૩)

હવે અનુવાદ વાંચીએ.

અનીશ્વરવાદી: વળી, અમે આ એક બીજું પૂછીએ છીએ કે, તમોએ માનેલો ઈશ્વર, જગતને રચવાની જે ભાંજગડ કરી રહ્યો છે, શું તેમાં તે પોતાની મરજી પ્રમાણે પ્રવૃત્તિ કરે છે? વા કર્મને વશ થઈને પ્રવૃત્તિ કરે છે? વા દયાને લીધે પ્રવૃત્તિ કરે છે? વા લીલા કરવાની વૃત્તિથી પ્રવૃત્તિ કરે છે? વા ભક્તોને તારવા અને દુષ્ટોને મારવા પ્રવૃત્તિ કરે છે કે એ જાતની પ્રવૃત્તિ કરવાનો એનો સ્વભાવ જ છે?

ઈશ્વરવાદી: ભાઈ, એ (ઈશ્વર) તો સૌનો ઉપરી હોવાથી જગતની રચના કરવામાં એની પોતાની જ મરજી પ્રમાણે વર્તે છે અને જગત પણ એ પ્રમાણે જ ચાલ્યા કરે છે.

અનીશ્વરવાદી: ભાઈ! અમને તો એમ જણાતું નથી. જો ઈશ્વર જગતને બનાવવામાં પોતાની જ મરજી પ્રમાણે વર્તતો હોય તો કોઈ એવો સમય પણ આવવો જોઈએ કે, જે સમયે જગત તદ્દન જુદા પ્રકારનું પણ રચાયું હોત–હોય. આપણાથી એ તો ન જ કલ્પી શકાય કે, તેની મરજી હમેશા એકની એક જ રહે છે. કારણ કે, તે પોતે તદ્દન સ્વતંત્ર હોવાથી ધારે તેવું કરી શકે છે. પરંતુ જગત તો હમેશા એક જ ધાટે ચાલ્યું જાય છે અને ચાલ્યું આવે છે. એની બીજી કોઈ જાતની રચના કદી, કોઈએ અને ક્યારેય સાંભળી કે જાણી પણ નથી. તેથી એમ જાણી શકાય છે કે, જગતની રચના કરવામાં ઈશ્વર પોતાની જ મરજી પ્રમાણે વર્તતો નથી.

ઈશ્વરવાદી : ભાઈ, ઈશ્વર તો કર્મને વશ રહીને જગતની રચના કરી રહ્યો છે. એથી એ કોઈ જાતની નહિ બનવા જેવી રચના કરી શકે જ નહિ.

અનીશ્વરવાદી : થયું. જો ઈશ્વર પણ કર્મને વશ રહેતો હોય તો એ ઈશ્વર શાનો? સર્વ શક્તિવાળો પ્રભુ શાનો?

ઈશ્વરવાદી : ભાઈ, જરા ભૂલ થઈ ગઈ, ખરું તો એ છે કે ફક્ત દયાને લીધે જ ઈશ્વર જગતને રચવાની ભાંજગડ કરી રહ્યો છે – કારણ કે, એ તો મહાદયાળુ છે.

અનીશ્વરવાદી : જો ઈશ્વર દયાને લીધે જ જગતને બનાવી રહ્યો હોય તો એ આખા જગતને સુખી શા માટે ન કરે? જીવમાત્રને સુખ આપવું એ દયાળુ પુરુષનું કામ છે. પરંતુ જગતમાં સુખ તો સરસવ જેટલું અને દુઃખ ડુંગર જેટલું જણાય છે. એથી આવા જગતને જોઈને કોઈ પણ એમ તો ન જ કલ્પી શકે કે, ઈશ્વર ફક્ત દયાની લાગણીથી જ આને (જગતને) બનાવી રહ્યો છે.

ઈશ્વરવાદી : જો કે, ઈશ્વર તો દયાળુ હોવાથી બધાને સુખી જ સરજે છે, પરંતુ એ બધા જીવો પોતપોતાનાં કર્મોને લીધે પાછા દુઃખી થાય છે એમાં ઈશ્વર શું કરે?

અનીશ્વરવાદી : થયું. આ તો તમારા જ કહેવા પ્રમાણે ઈશ્વર કરતાં પણ કર્મોનું બળ વધુ જણાય છે. ત્યારે ભાઈ, હવે ઈશ્વરને જવા દઈને જો એને ઠેકાણે કર્મોને માનો તો વાંધો છે?

પંડિતજીનો આ અનુવાદાંશ વાંચ્યા-સાંભળ્યા પછી સૌને પ્રતીતિ થશે કે પંડિતજી દર્શનના કઠણ વાદને પણ ગુજરાતીમાં સરળ અને સહજ રીતે ઉતારે છે. તેમના અનુવાદમાં તરજુમિયાપણું નથી. ગુજરાતી ભાષામાં અનુવાદ કરતી વખતે તે ભાષાની પોતાની જે લઢણો છે તેમને તે અનુસરે છે. સંસ્કૃત ભાષાની લઢણો ગુજરાતીમાં જેમની તેમ લાવવાથી અનુવાદ ક્લિષ્ટ બની જાય છે. સંસ્કૃતમાં કર્મણિપ્રયોગ સારો લાગે છે પરંતુ તેનો ગુજરાતી અનુવાદ કરતાં જો તે પ્રયોગ બદલી કર્તરિ ન કરવામાં આવે તો અનુવાદમાં અસ્વાભાવિકતા અને ક્લિષ્ટતા પ્રવેશે છે. બીજું, સંસ્કૃત ભાષામાં અત્યંત લાઘવ છે. ઘણી બધી વાત ટૂંકમાં કહી શકાય છે. તેથી જ્યારે સંસ્કૃતમાંથી ગુજરાતી અનુવાદ પંડિતજી કરે છે ત્યારે ગુજરાતી ભાષાના સ્વભાવ પ્રમાણે જરૂરી વિસ્તાર પણ તે કરે છે. વળી, પૂર્વપક્ષ-ઉત્તરપક્ષનો તરત જ ખ્યાલ આવે એ આશયથી પંડિતજીએ અનુવાદમાં સંવાદશૈલી અપનાવી છે. પંડિતજીએ અનુવાદમાં જ્યાં તક મળી ત્યાં મૂળના અર્થને અનુસરતા ગુજરાતી પદ્યોને દાખલ કરી અનુવાદને રોચક કર્યો છે. દેહ અને આત્માને એક માનતા ચાર્વાકનું મૂળમાં જ્યાં ખંડન છે ત્યાં અનુવાદમાં તેમને નીચેનું પદ્ય મૂકવાની જે તક મળી તેનો તેમણે સરસ ઉપયોગ કર્યો છે. તે પદ્ય છે—

પરમબુદ્ધિ કૃશ દેહમાં, સ્થૂલ દેહ મતિ અલ્પ,
દેહ હોય જો આતમા ઘટે ન આમ વિકલ્પ.

એમણે કરેલ આ અનુવાદ જૈનદર્શન વિશે અભ્યાસીને સારી માહિતી આપે છે અને બધા જ મહત્ત્વના સિદ્ધાન્તોની વિશદ ચર્ચા કરે છે. તેમાં શ્વેતાંબર અને દિગંબર મુનિઓના વેશ અને આચાર, જિનેશ્વરદેવસ્વરૂપ, ઈશ્વરવાદ, સર્વજ્ઞવાદ, કવલાહારવાદ, જીવાદિનવતત્ત્વ, આત્મવાદ, પુદ્ગલ તત્ત્વ, પ્રમાણવાદ અને અનેકાન્તવાદનું વિસ્તારથી નિરૂપણ કરવામાં આવેલ છે અને તે તે સ્થાને વિરોધી વાદોનો નીરાસ પણ સવિસ્તર કર્યો છે. તેથી જૈનદર્શનને સમજવા આ અનુવાદ અતિ ઉપયોગી છે.

દર્શનના અભ્યાસીઓને ઉપયોગી એવાં પૂ. પંડિતજીએ કરેલાં આ બે મોટાં કાર્યોનું સ્મરણ કરી હું તેમને મારી ભાવપૂર્વક જ્ઞાનાંજલિ અર્પું છું. આભાર.

મહાવીર–વાણી

કુમારપાળ દેસાઈ

પં. બેચરદાસ દોશીએ કરેલું "મહાવીર–વાણી"નું સંપાદન એમનાં સંપાદનોમાં આગવું તરી આવે છે. ભગવાન મહાવીરની વાણી વિશિષ્ટ એ માટે છે કે એમણે ક્યાંય એવો દાવો કર્યો નથી કે પોતે ઈશ્વરનો સંદેશો કે દિવ્ય વાણી પ્રકટ કરી રહ્યા છે. એમણે તો કહ્યું છે કે સાધનાની અનુભવ-ભઠ્ઠીમાંથી તવાઈ તવાઈને પ્રગટ થતો અનુભવ તેઓ આલેખે છે, આથી જ મહાવીર-વાણીમાં સ્વયં સાધનાની દીપ્તિ છે અને જીવનનાં રહસ્યો પામવાની ઊંડામાં ઊંડી ઝંખના છે. આવી વ્યાપક દૃષ્ટિ મહાવીર–વાણીમાં પ્રગટ થાય છે અને એ વાણીની વ્યાપકતા પં. બેચરદાસજીએ બીજા ધર્મ-ગ્રંથો સાથે તુલના કરીને માર્મિક રીતે દર્શાવી છે. તેઓએ વિચાર કર્યો કે જૈન સંસ્કૃતિનો અભ્યુદય કરવો હોય તો જૈન સંસ્કૃતિનાં પુસ્તકો સુલભ બનાવવા જોઈએ. આ હેતુથી એમણે જૈન આગમો-માંથી મહાવીર–વાણીને પસંદ કરીને એને ૨૫ સૂત્રમાં વહેંચી નાખી. આ ૨૫ સૂત્રની ૩૧૪ ગાથામાં ધર્મની વિસ્તૃત સમજ પ્રગટ થાય છે. આ માટે પં. બેચરદાસજીએ મુખ્યત્વે 'સૂત્રકૃતાંગ સૂત્ર', 'દશવૈકાલિક સૂત્ર', 'ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર' અને 'આવશ્યક સૂત્ર'ને પસંદ કર્યાં છે. ભગવાન મહાવીરના ઉપદેશના મર્મને સ્પર્શતી ગંભીર તત્ત્વવાળી ગાથા અને તેનો અર્થ આપ્યો છે આ સંપાદનની ૩૧૪ ગાથાઓમાં પરિભાષાની પ્રચૂરતા કે રૂઢ ભાષાને બદલે સીધીસાદી શૈલીમાં એની રજૂઆત કરવામાં આવી છે.

'મહાવીર–વાણી'માં પ્રગટતા દર્શનની વ્યાપકતા દર્શાવવા માટે એમણે મહાવીરના વચનોની સાથોસાથ બ્રાહ્મણ ધર્મ અને બૌદ્ધ ધર્મના વચનોનાં સામ્યનો ખ્યાલ આપ્યો છે. પરંતુ પં. સુખ-લાલજીએ આ તુલનાત્મક ટિપ્પણમાં બાઈબલ અને કુરાનનાં વચનો મૂકવાની વાત કરી અને આ માટે સંપાદકે 'ઈસુખ્રીસ્ત અને તેમનો ઉપદેશ' તથા 'હજરત મહમ્મદ અને ઈસ્લામ' એ બે પુસ્તકોનો તુલનાત્મક અભ્યાસમાં ઉપયોગ કર્યો. ભગવાન મહાવીરની વાણી કોઈ ગચ્છ, વાદ કે સંપ્રદાયના સંકુચિત વાડાને બદલે માનવજીવનની આભ્યંતર સુધારણાનો હેતુ રાખે છે. તે હકીકત આ તુલનાત્મક અભ્યાસથી પ્રગટ થઈ.

પુસ્તકના પ્રારંભમાં ભગવાન મહાવીરનું જીવન–ચરિત્ર આપવામાં આવ્યું છે. આમાં કેટલાંક મહત્ત્વના મુદ્દાઓની ચર્ચા કરવામાં આવી છે, જેમ કે જૈન ધર્મ અને બૌદ્ધ ધર્મનું સામ્ય અથવા તો બુદ્ધ અને મહાવીર બંને એક નહિ, પણ બે સ્વતંત્ર વ્યક્તિ હતા તેવું પ્રતિપાદન. આ પ્રકરણમાં મહાવીરનું જીવન, એમનો ઉપદેશ અને એમની ક્રાંત દૃષ્ટિ સુંદર રીતે પ્રગટ થઈ છે. વળી આમાં ભગવાન મહાવીરની ઉપદેશશૈલી એમના પ્રતિસ્પર્ધીઓ તેમ જ એમના જીવનમાં પ્રગટ થતું જ્ઞાન અને ક્રિયા–સાધના–વિશેનું સમતોલપણું બતાવવામાં આવ્યું છે. ભગવાન મહાવીરે પોતે આચરેલી અને દર્શાવેલી અહિંસક રહેણીકરણીની વિગતો આપેલી છે. આમ આ જીવનચરિત્ર સંપાદનમાં આગવું મહત્ત્વ ધરાવે છે.

પુસ્તકનાં ટિપ્પણોમાં તુલનાત્મક અને વિવેચનાત્મક બંને દૃષ્ટિ પ્રગટ થાય છે. પુસ્તકને અંતે 'મહાવીર–વાણી'માં આવતા છંદો અને અલંકારોનો પરિચય આપવામાં આવ્યો છે. પુસ્તકના

ટિપ્પણોમાં શબ્દનો અર્થ, એની વ્યુત્પત્તિ, એની પાછળની ભાવના તેમ જ એને વિશેની કથા એ બધી જ સામગ્રી આપવામાં આવી છે. જૈન ધર્મના પારિભાષિક શબ્દોની સમજૂતી અને ચર્ચા તો છે જ, પરંતુ એની સાથોસાથ સંપાદકની વિશાળ દૃષ્ટિનો સતત પરિચય થાય છે. કલ્પસૂત્ર, ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર અને હેમ – અનેકાર્થસંગ્રહ જેવા ગ્રંથોની સાથે સાથે મનુસ્મૃતિ, મહાભારત અને વિષ્ણુપુરાણ પર પણ લેખકની નજર છે. ધમ્મપદ, ખોરદેહ અવસ્તા, કુરાન અને બાઈબલના ઉપદેશોના ઉલ્લેખો મળે છે. આમ મહાવીર-વાણીના ઘણા સંપાદનો થયા છે, પરંતુ આ સંપાદન સંપાદકની ઊંડી શાસ્ત્રીય સૂઝ અને વ્યાપક ધર્મદૃષ્ટિ માટે સ્મરણીય બની રહેશે.

□

ભારતીય દર્શનોમાં મોક્ષાપચાર

નગીન જી. શાહ

પ્રાસ્તાવિક

મોક્ષ એટલે મુક્તિ. કોની? પોતાની–આત્માની. શેમાંથી? દુઃખમાંથી. પોતાની અર્થાત્ આત્માની દુઃખમાંથી મુક્તિ એટલે મોક્ષ. આમાં નીચેની બાબતોનો પૂર્વસ્વીકાર જરૂરી છે: (૧) પોતાનું અર્થાત્ આત્માનું અસ્તિત્વ છે. (૨) પોતાને અર્થાત્ આત્માને દુઃખ છે. (૩) દુઃખનાં કારણો છે. (૪) દુઃખનાં કારણોને દૂર કરવાના ઉપાયો છે. (૫) દુઃખમુક્તિ શક્ય છે.[1] આમાં ભગવાન બુદ્ધના ચાર આર્યસત્યનો[2] અને યોગદર્શનના ચતુર્વ્યૂહનો[3] સમાવેશ છે.

આ દુઃખમુક્તિ થોડા વખત પૂરતી નથી પરંતુ સદાને માટે છે. એક વાર દુઃખમાંથી મુક્ત થયા એટલે ફરી કદી દુઃખ પડવાનું જ નહિ. બધા પ્રકારનાં દુઃખોમાંથી હંમેશ માટેની મુક્તિને દર્શનશાસ્ત્રમાં મોક્ષ કહેવામાં આવે છે. આત્યંતિક દુઃખમુક્તિ મોક્ષ છે. પગમાં કાંટો વાગ્યો તેથી પીડા થઈ – દુઃખ થયું. કાંટો કાઢી નાખવામાં આવ્યો, કાંટાની પીડામાંથી મુક્તિ થઈ. પરંતુ ફરી કાંટો વાગવાનો સંભવ દૂર થયો નથી. વળી, કાંટાની પીડા દૂર થવા છતાં ગુમડા વગેરેની બીજી પીડા રહી હોવાનો સંભવ છે જ. એટલે કાંટાની પીડામાંથી મુક્તિને આત્યંતિક દુઃખમુક્તિ ન કહેવાય.[4]

દુઃખ કોને છે? આત્માને. દુઃખ શરીર, મન કે ઇન્દ્રિય અનુભવતાં નથી પણ તેમના દ્વારા બીજું કોઈ અનુભવે છે. અને તે છે આત્મા.[5] આ આત્મા શું છે અને તેનું સ્વરૂપ કેવું છે એ આપણે જાણી લઈએ તો મોક્ષના સ્વરૂપને સમજવું સરળ થઈ જશે. અહીં ચાર્વાક, પ્રાચીન સાંખ્ય, જૈન, બૌદ્ધ, ઉત્તરકાલીન સાંખ્યયોગ, ન્યાયવૈશેષિક, શાંકર વેદાન્ત — આટલાં દર્શનોનો આત્મા વિશે શો મત છે તે સંક્ષેપમાં જોઈ જઈએ.

આત્મા

ચાર્વાક: (અચિત્તાદ્વૈત)

ચાર્વાકો કેવળ અચિત્ત તત્ત્વને જ માને છે. પૃથ્વી આદિ ભૂતોના વિશિષ્ટ સંયોજનને પરિણામે જ્ઞાનધર્મ સંયોજનમાં આવિર્ભાવ પામે છે. ભૂતોનું આ વિશિષ્ટ સંયોજન જ આત્મા છે. આત્મા કોઈ સ્વતંત્ર તત્ત્વ નથી. સંયોજનનું વિઘટન થતાં સંયોજનનો નાશ થાય છે, અર્થાત્ આત્માનો અત્યંત ઉચ્છેદ થાય છે. આમ અહીં જ્ઞાન એ અચિત્તનો જ ધર્મ છે. આ અચિત્ત તત્ત્વ પરિણમનશીલ છે.

પ્રાચીન સાંખ્ય, જૈન અને બૌદ્ધ: (ચિત્ત-અચિત્ત દ્વૈત)

ચાર્વાક મતની વિરુદ્ધ પ્રાચીન સાંખ્ય[6] (ચોવીસ તત્ત્વમાં માનનાર સાંખ્ય), જૈન[7] અને બૌદ્ધે એવું પ્રતિપાદન કર્યું કે જ્ઞાનધર્મ એ ભૌતિક ધર્મોથી ભિન્ન શ્રેણિનો છે, અને તેથી ભૌતિક ધર્મો ધરાવનાર અચિત્ત તત્ત્વનો તે ધર્મ હોઈ શકે નહિ. તેને માટે અચિત્ત તત્ત્વથી તદ્દન ઊલટું સ્વતંત્ર ચિત્ત તત્ત્વ સ્વીકારવું જોઈએ. અચિત્ત તત્ત્વની જેમ આ ચિત્ત તત્ત્વ પણ પરિણમનશીલ છે. તેથી ચિત્ત અને અચિત્તનો સંયોગ-વિયોગ થાય છે.

ઉત્તરકાલીન સાંખ્ય : (આત્મ-અનાત્મ દ્વૈત)

ઉત્તરકાલીન સાંખ્યે ચિત્ત-અચિત્તના દ્વૈતના સ્થાને આત્મ-અનાત્મના દ્વૈતની સ્થાપના કરી. તેણે ચિત્તથી ઉપરવટ પુરુષ યા આત્મા નામનું તત્ત્વ સ્વીકાર્યું. તેના સ્વીકારને ન્યાય્ય ઠેરવવા 'દર્શન' નામના ધર્મનું પ્રતિપાદન તેણે કર્યું. તેણે કહ્યું કે જ્ઞાન એ ચિત્તનો ધર્મ છે જ્યારે દર્શન એ પુરુષનો ધર્મ છે. ચિત્ત જ્ઞાતા છે જ્યારે પુરુષ દ્રષ્ટા છે.[૮] આ નવા સ્વીકારેલા પુરુષને તેણે પરિણમનશીલ ન માનતાં કૂટસ્થનિત્ય માન્યો.[૯] આમ પરિણામી અને કૂટસ્થનિત્યનું દ્વૈત ઊભું થયું. કૂટસ્થનિત્ય આત્માનો પરિણામી ચિત્ત-અચિત્ત સાથે સાચો સંયોગ-વિયોગ ઘટતો ન હોઈ બિંબ-પ્રતિબિંબ સંબંધની ભાષા બોલાવી શરૂ થઈ.[૧૦] જૈનો અને બૌદ્ધોએ ચિત્ત ઉપરવટ પુરુષ યા આત્મતત્ત્વના સ્વીકારનો વિરોધ કર્યો અને જાહેર કર્યું કે સાંખ્યે સ્વીકારેલ દર્શનધર્મને અમે સ્વીકારીએ છીએ પરંતુ તે ચિત્તનો જ ધર્મ છે. ચિત્ત કેવળ જ્ઞાતા નથી પણ જ્ઞાતા અને દ્રષ્ટા બંનેય છે, એટલે ચિત્ત ઉપરવટ પુરુષ યા આત્માને સ્વીકારવાની કોઈ જરૂર નથી.[૧૧]

ન્યાય-વૈશેષિક : (આત્મ-અનાત્મ દ્વૈત)

ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિકોએ ઉત્તરકાલીન સાંખ્યના કૂટસ્થનિત્ય પુરુષ યા આત્માને સ્વીકાર્યો. પરંતુ ઉત્તરકાલીન સાંખ્યે પ્રકૃતિઅંતર્ગત ચિત્ત અને અચિત્ત બંનેનો સ્વીકાર કરેલો જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિકે ચિત્તનો તદ્દન અસ્વીકાર કર્યો. બૌદ્ધોએ અને જૈનોએ પુરુષને ન સ્વીકારી તેનો ધર્મ દર્શન ચિત્તમાં માન્યો જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિકોએ ચિત્તને ન સ્વીકારી તેનો ધર્મ જ્ઞાન પુરુષમાં અર્થાત્ આત્મામાં નાખ્યો.[૧૨] હવે આ જ્ઞાન ધર્મ પરિણામી હોઈ, કૂટસ્થનિત્ય આત્મામાં પરિણામીપણું આવતું અટકાવવા કોઈ રસ્તો કાઢવાનું તેમને માટે અત્યંત આવશ્યક હતું. તેમણે કહ્યું કે જ્ઞાન ગુણ છે અને આત્મા દ્રવ્ય છે, અને દ્રવ્ય અને ગુણ વચ્ચે અત્યંત ભેદ છે.[૧૩] જ્ઞાન એ આત્માનો સ્વભાવ નથી. તે તો શરીરાવચ્છિન્ન આત્મ-મનઃસન્નિકર્ષરૂપ નિમિત્તકારણથી આત્મામાં ઉત્પન્ન થઈ સમવાયસંબંધ દ્વારા તેમાં રહે છે.[૧૪] હવે અહીં પ્રશ્ન થાય કે પુરુષ યા આત્માના ધર્મ દર્શન અંગે ન્યાય-વૈશેષિકો શું કહે છે? આત્માના ધર્મ દર્શન બાબત ક્યાંય કશી વાત તેઓએ કરી નથી. કદાચ તે જ તેમને મતે આત્માનું સ્વરૂપ હોય અને એમ હોય તો, જ્ઞાન આત્માનો ગુણ અને દર્શન આત્માનું સ્વરૂપ ગણાય. પરિણામે દર્શનને આત્મા કદી ન છોડે. સાંખ્યના ચિત્તનો ધર્મ એકલો જ્ઞાન જ નથી પણ સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ વગેરે બીજા ઘણા ધર્મો તેના છે. આ બધા ધર્મોને ચિત્ત ન સ્વીકારનાર ન્યાય-વૈશેષિકોએ આત્માના ગુણો ગણ્યા છે.[૧૫]

શાંકર વેદાન્ત : (આત્માદ્વૈત)

શાંકર વેદાન્તે ચિત્ત અને અચિત્ત બંનેનો અસ્વીકાર કર્યો છે. ન્યાયવૈશેષિકોએ ચિત્તને ન સ્વીકારવા છતાં ચિત્તના ધર્મોને સ્વીકારી તેમને પુરુષના ગણ્યા પરંતુ શાંકર વેદાન્તીએ તો તે ચિતના ધર્મોને પણ સ્વીકાર્યા નથી. અચિત્ત, ચિત્ત, ચિત્તધર્મો બધું જ મિથ્યા છે. કેવળ પુરુષ જ સત્ય છે. આમ હોય તો ચિત્તનો ધર્મ જ્ઞાન એ પુરુષમાં તેઓ સ્વીકારે જ નહિ. કેવળ દર્શન જ પુરુષમાં હોય, જ્ઞાન નહિ. પુરુષ જ્ઞાનસ્વરૂપ નહિ પણ દર્શનસ્વરૂપ જ મનાય. શિથિલપણે દર્શનના અર્થમાં 'જ્ઞાન' શબ્દનો પ્રયોગ ભલે થતો જોવા મળે.

આમ જૈનો અને બૌદ્ધોને મતે પરિણમનશીલ ચિત્ત જ આત્મા છે જ્યારે ઉત્તરકાલીન સાંખ્ય, ન્યાય–વૈશેષિક અને વેદાન્તના મતે કૂટસ્થનિત્ય પુરુષ આત્મા છે.

દુઃખ છે

દરેકને પોતાને દુઃખનો અનુભવ છે. દુઃખ ત્રિવિધ છે—આધ્યાત્મિક (માનસિક), આધિભૌતિક (શરીરની અંદરથી રોગને લીધે ઉદ્ભવતાં દુઃખો) અને આધિદૈવિક (બીજા જીવો દ્વારા અપાતાં શારીરિક દુઃખો).[૧૬] વિષયોને ભોગવતી વખતે લાગતું સુખ પણ પરિણામે દુઃખ છે. સુખભોગકાળે વિષયના નાશના ભયે ચિત્તમાં દુઃખ બીજરૂપે હોય છે. મારા પ્રિય વિષયો છીનવાઈ જશે, નાશ પામશે એવું મનમાં રહ્યા કરે છે. વિષયના ભોગના સુખાનુભવના સંસ્કારો ભવિષ્યમાં નવા ભોગની સ્પૃહા જન્માવી દુઃખનું વિષચક્ર ચાલુ રાખે છે. આમ વિષયોમાં પરિણામદુઃખતા, તાપદુઃખતા અને સંસ્કારદુઃખતા છે.[૧૭] તેથી જ ભગવાન બુદ્ધે કહ્યું કે **"सर्वं दुःखम्"**. પોતાના સ્વભાવ ઉપર આવરણો આવી જવાં એ પણ દુઃખ છે. અલ્પતા દુઃખ છે. જન્મમરણ પણ દુઃખ છે.

દુઃખનાં કારણો

પોતાની જાતનું, પોતાના ખરા સ્વરૂપનું અજ્ઞાન એ દુઃખનું મૂળ કારણ છે.[૧૮] આ અજ્ઞાનને કારણે આપણે રાગ-દ્વેષ કરીએ છીએ. અને રાગ-દ્વેષ દુઃખ પેદા કરે છે. અજ્ઞાન, રાગ, દ્વેષ આ ક્લેશો છે. રાગ-દ્વેષપૂર્વક કરાતી પ્રવૃત્તિથી આત્મા (કે ચિત્ત) કર્મ બાંધે છે.[૧૯] સાંખ્ય–યોગ, જૈન તો આ કર્મને સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ ભૌતિક દ્રવ્ય ગણે છે, જે આત્માની (કે ચિત્તની) ઉપર આવરણ રચી તેના જ્ઞાન આદિ ગુણને ઢાંકી દે છે. બૌદ્ધો પણ કર્મને આવા ભૌતિક દ્રવ્યરૂપ માનતા હોય એવો સંભવ છે.[૨૦] આ કર્મોનું આવરણ દુઃખરૂપ છે. ક્લેશોને પણ આવરણ માનવામાં આવ્યાં છે. આસક્તિ, કામ, ક્રોધ, વગેરે સ્વભાવને કેવો ઢાંકી દે છે તેની વાત " **ध्यायतो विषयान् पुंसः...**" શ્લોકમાં ગીતાએ ક્યાં નથી કરી?

દુઃખનાં કારણોને દૂર કરવાના ઉપાય

દુઃખનાં કારણોને દૂર કરવા માટે સૌપ્રથમ તો પોતાના ખરા સ્વરૂપનું જ્ઞાન મેળવવું જોઈએ. આને માટે ચિત્તશુદ્ધિ જરૂરી છે. ચિત્તમાંથી મળો દૂર કરવા મૈત્રી, કરુણા, મુદિતા અને ઉપેક્ષા (માધ્યસ્થ્ય) ભાવના કેળવવી જોઈએ.[૨૧] વળી, અહિંસા આદિ પાંચ યમો અને શૌચ આદિ પાંચ નિયમોનું પાલન કરવું જોઈએ. પછી ધ્યાનમાર્ગની સાધના દ્વારા ચિત્તની વૃત્તિઓનો નિરોધ કરવો જોઈએ. ચિત્તવૃત્તિઓનો નિરોધ થતાં પોતાના ખરા સ્વરૂપનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. જેટલાં ક્લેશો ઓછાં એટલું દુઃખ ઓછું. ક્લેશપૂર્વક કરાતી પ્રવૃત્તિ જ કર્માવરણો રચતી હોઈ ક્લેશો દૂર થતાં કર્માવરણો સંપૂર્ણપણે દૂર થાય છે અને ચિત્ત પોતાના શુદ્ધ સ્વરૂપમાં પ્રગટ થાય છે, દુઃખમાંથી મુક્ત થાય છે.

મોક્ષ શક્ય છે?

દુઃખમુક્તિ—મોક્ષ શક્ય છે. કેટલાક મોક્ષને અશક્ય માને છે. તેમની દલીલો નીચે પ્રમાણે છે:
(૧) વ્યક્તિ જન્મે છે ત્યારે ક્લેશો સાથે જ જન્મે છે અને મરે છે ત્યારે પણ ક્લેશો

સાથે જ મરે છે. ક્લેશસંતતિ સ્વાભાવિક છે, અનાદિ છે, એટલે તેનો ઉચ્છેદ શક્ય નથી. ક્લેશોની શૃંખલા અત્યંત પ્રબળ અને અછેદ્ય છે.[22]

(૨) વ્યક્તિ જન્મથી માંડી મૃત્યુ સુધી પ્રવૃત્તિઓ કર્યા જ કરે છે. પ્રવૃત્તિથી કર્મબંધ થાય છે. બંધાયેલાં કર્મો ભોગવવા પ્રવૃત્તિ થાય છે. વળી તે પ્રવૃત્તિથી કર્મબંધ અને બંધાયેલાં કર્મ ભોગવવા વળી પ્રવૃત્તિ. આમ ચક્ર ચાલ્યા જ કરે છે, એટલે મોક્ષ શક્ય નથી.[23]

(૩) મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ સ્વસ્વરૂપનું જ્ઞાન અર્થાત્ વિદ્યા છે. આ વિદ્યાની ઉત્પત્તિ માટેનો ઉપાય સમાધિ છે. પરંતુ સમાધિ પોતે જ અશક્ય છે કારણ કે વિષયો અત્યન્ત પ્રબળ છે;[24] ઇચ્છા ન કરવા છતાં વિષયો તો વૃત્તિઓ ઉત્પન્ન કરે છે અને ચિત્તને એકાગ્ર થવા દેતા નથી. વળી, આધિ, વ્યાધિ અને ઉપાધિને લઈને ચિત્ત એકાગ્ર થઈ શકતું નથી.[25]

(૪) જો મોક્ષ સંભવતો હોય તો એક સમય એવો આવે જ્યારે બધા મુક્ત થઈ જાય અને સંસારનો ઉચ્છેદ થઈ જાય. મોક્ષની સંભાવના સ્વીકારતાં સંસારોચ્છેદની આપત્તિ આવે.[26] તેથી મોક્ષ સંભવતો નથી.

ઉપરની ચારેય દલીલોના ઉત્તરો નીચે પ્રમાણે છે.

(૧) ક્લેશોનો ઉચ્છેદ શક્ય છે એ સુષુપ્તિના દૃષ્ટાન્તથી સમજાય છે. ક્લેશોપશાન્તિની અવસ્થા સુષુપ્તિ એ ક્લેશક્ષયની અવસ્થાની સંભવિતતા સૂચવે છે.[27] ક્લેશો સ્વાભાવિક નથી પણ તેમનું કારણ છે. તેમનું કારણ અજ્ઞાન છે.[28] રાગ વગેરેનો નાશ તેમની પ્રતિપક્ષ મૈત્રી આદિ ભાવનાઓથી થઈ શકે છે.[29]

(૨) ક્લેશરહિત વ્યક્તિની પ્રવૃત્તિ કર્મબંધનું કારણ નથી.[30]

(૩) વિક્ષેપો સમાધિનો ભંગ ન કરી શકે તે માટેનો ઉપાય છે અભ્યાસ.[31]

(૪) મોક્ષ શક્ય હોવા છતાં સંસારોચ્છેદ થવાનો નથી કારણ કે સંસારી જીવો અનંત છે. માટે આત્યંતિક દુ:ખમુક્તિ શક્ય છે એ નિ:શંક છે.[32]

મોક્ષ

જૈનોને મતે મોક્ષ :

અનાદિ કાળથી ક્લેશયુક્ત (કષાયયુક્ત) પ્રવૃત્તિઓને કારણે ચિત્તને લાગતાં રહેલાં કર્મોનાં આવરણો, ક્લેશોનો સંપૂર્ણ ક્ષય થતાં જ્યારે સંપૂર્ણપણે દૂર થાય છે ત્યારે જીવનો મોક્ષ થયો કહેવાય છે. જૈનોને મતે ચિત્ત જ આત્મા છે, તે પરિણામી છે. મોક્ષમાં પણ તે પરિણામી જ રહે છે અને શુદ્ધ પરિણામોનો પ્રવાહ ચાલ્યા કરે છે. શુદ્ધ ચિત્ત અનંત જ્ઞાન અને અનંત દર્શન ધરાવે છે કારણ કે જ્ઞાનાવરણીય કર્મો અને દર્શનાવરણીય કર્મોનો ક્ષય થઈ ગયો હોય છે. સુખ અને દુ:ખના કારણભૂત વેદનીયકર્મનો ક્ષય થઈ ગયો હોઈ સુખદુ:ખથી પર તે બની જાય છે. આને પરમ આનન્દની અવસ્થા ગણવામાં આવે છે. દર્શન મોહનીય કર્મનો ક્ષય થયો હોઈ ચિત્તને ક્ષાયિક સમ્યક્ દર્શન હોય છે. ચારિત્ર્યમોહનીય કર્મનો ક્ષય થયો હોઈ ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ આ ચાર કષાયોનો આવિર્ભાવ મોક્ષમાં શક્ય નથી. તેમ જ હાસ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા વગેરે નોકષાયોનો આવિર્ભાવ પણ તેમાં શક્ય નથી. અન્તરાય કર્મના ક્ષયના કારણે આત્મા મોક્ષમાં પૂર્ણ વીર્ય ધરાવે છે. નામકર્મના, ગોત્રકર્મના અને આયુકર્મના ક્ષયને કારણે

વ્યક્તિત્વનો, ઊંચ-નીચ ગોત્રનો અને આયુષ્યનો અભાવ હોય છે, અર્થાત્ મોક્ષની સ્થિતિમાં તે અશરીરી હોય છે.[૩૩]

મોક્ષ થતાં જીવ ક્યાં જાય છે? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જૈનો જણાવે છે કે કર્મો દૂર થતાં જીવ ઊર્ધ્વગતિ કરે છે અને સીધો એક ક્ષણમાં તે લોકના અગ્રભાગે પહોંચી ત્યાં આવેલ સિદ્ધશિલા ઉપર સ્થિર થાય છે.[૩૪]

જો શુદ્ધ ચિત્તો બધાં જ અનન્તજ્ઞાની, અનંતદર્શી, અનંતચારિત્રી અને અનંતવીર્યવાન્ હોય તો તેમની વચ્ચે ભેદ શો? કંઈ જ નહિ. બધાં એકસરખાં હોય છે. પરંતુ જૈનોએ અહીં મોક્ષમાં પણ દરેકનું જુદું વ્યક્તિત્વ સ્થાપવા પ્રયત્ન કર્યો છે અને જણાવ્યું છે કે અંતિમ જન્મમાં દેહપાત વખતે જે શરીરાકાર હોય તેવો આકાર મોક્ષાવસ્થામાં પણ તેનો હોય છે.[૩૫] આ જૈન માન્યતા કંઈક વિચિત્ર લાગે છે.

મોક્ષના ઉપાયો તરીકે જૈનો સંવર અને નિર્જરાને ગણાવે છે. સંવરનો અર્થ છે કર્મોને આવતાં અટકાવવાં અને નિર્જરાનો અર્થ છે લાગેલાં કર્મોને દૂર કરવાં. કર્મોને આવતાં અટકાવવા માટે મન, વચન, કાયાની પ્રવૃત્તિનો સંયમ (ગુપ્તિ), પ્રવૃત્તિ કરવામાં વિવેક રાખવો (સમિતિ), સહનશીલતા, સમતા, ક્ષમા, ત્યાગ, પાપવિરતિ, અનુપ્રેક્ષા, તપ વગેરે ઉપાયો જણાવાયા છે.[૩૬] કર્મોને દૂર કરવા માટે તપ આવશ્યક છે. બીજી રીતે, જૈનો સમ્યક્ દર્શન, સમ્યક્ જ્ઞાન અને સમ્યક્ ચારિત્રને મોક્ષનો ઉપાય ગણે છે.[૩૭] મોક્ષ માટે ત્રણેય જરૂરી છે. સમ્યક્ દર્શન એ તત્ત્વ તરફનો પક્ષપાત છે, સત્ય તરફનો પક્ષપાત છે. સમ્યક્ દર્શનને પરિણામે, જે કંઈ જ્ઞાન હોય છે તે સમ્યક્ બની જાય છે, કારણ કે હવે તે મોક્ષ પ્રાપ્તિ માટે ઉપયોગી બને છે અને કુકર્મોથી પાછા વાળે છે.[૩૮]

જૈનોએ કર્મોના બે ભેદ કર્યા છે – ઇર્યાપથિક અને સાંપરાયિક. ઇર્યાપથિક કર્મો તે છે જે કષાયરહિત પ્રવૃત્તિને કારણે આત્માને લાગે છે. અને સાંપરાયિક કર્મો તે છે જે કષાયયુક્ત પ્રવૃત્તિને કારણે આત્માને લાગે છે. ઇર્યાપથિક કર્મો ખરેખર આત્મા સાથે બંધાતા નથી, બંધ નામનો જ હોય છે, તેનું કોઈ ફળ નથી.[૩૯] આ દર્શાવે છે કે પ્રવૃત્તિ છોડવા કરતાં કષાયો છોડવા ઉપર વિશેષ ભાર આપવો ઉચિત છે. જેનામાં કષાયો નથી તેમ છતાં જે પ્રવૃત્તિ કરે છે તેને જૈન પરિભાષામાં સયોગી કેવલી કહેવામાં આવે છે. તેને જીવન્મુક્ત ગણી શકાય. જે ક્લેશો ઉપરાંત કર્મથી અને પ્રવૃત્તિથી પણ મુક્ત બને છે તેને અયોગી કેવલી કહેવામાં આવે છે. આને વિદેહમુક્ત ગણી શકાય.

બૌદ્ધને મતે મોક્ષ :

બૌદ્ધ મતે ચિત્ત જ આત્મા છે. ચિત્ત સ્વભાવથી પ્રભાસ્વર છે. જ્ઞાન અને દર્શન તેનો સ્વભાવ છે. રાગ-દ્વેષ આદિ મળો આગન્તુક છે.[૪૦] આ આગંતુક મળો અનાદિ કાળથી ચિત્તપ્રવાહ સાથે સેળભેળ થઈ ગયા છે. તેમને દૂર કરી ચિત્તને તેના મૂળ સ્વભાવમાં લાવવા બુદ્ધનો ઉપદેશ છે. મળો દૂર થતાં ચિત્તનું સ્વસ્વભાવમાં આવવું તે જ મોક્ષ છે.[૪૧] 'मुक्तिर्निर्मलता धियः'।[૪૨]

બૌદ્ધો મોક્ષને માટે 'નિર્વાણ' શબ્દનો પ્રયોગ કરે છે.

બૌદ્ધ મોક્ષને વિશે કહેવામાં આવ્યું છે કે **रूप–वेदना–संज्ञा–संस्कार-विज्ञानपञ्चस्कन्धनिरोधात् अभावो मोक्षः**[૪૩] આમ પંચસ્કન્ધાભાવ એ મોક્ષ છે. રૂપસ્કન્ધ દેહવાચી છે. તેનો વ્યાપક અર્થ છે

ભૂત-ભૌતિક જ્ઞેયપદાર્થો. વિજ્ઞાનસ્કંધ એ નિર્વિચાર અને પરિણામે કેવળ અનુભવાત્મક એવું વિષયાકાર જ્ઞાન છે. સંજ્ઞાસ્કંધ એ સવિચાર અને સ્મૃતિજન્ય જ્ઞાન છે. વેદનાસ્કંધ સુખ-દુ:ખનું વેદન છે. સંસ્કારસ્કંધ એ વાસના છે. આ પાંચ સ્કંધોનો નિરોધ એ મોક્ષ છે. આનો અર્થ એ થયો કે ચિત્તની વૃત્તિરહિતતા નિર્વાણ છે. નિર્વાણમાં વિષયાકારો કે સુખદુ:ખાકારો ચિત્તમાં ઊઠતા નથી. નિર્વાણમાં કેવળ શાન્તિ હોય છે. તેને સુખ ગણવું હોય તો ગણો. એક વાર ચિત્ત આવી અવસ્થાને પામે છે પછી તે તેમાંથી ચ્યુત થતું નથી. આ અર્થમાં નિર્વાણને અચ્યુત અને નિત્ય ગણવામાં આવે છે.

રૂપાદિ પાંચ સ્કંધો જ સંસારી અવસ્થામાં એક ચિત્તનો બીજા ચિત્તથી ભેદ કરે છે અને વ્યક્તિત્વ બક્ષે છે. આ વ્યક્તિત્વને માટે 'પુદ્ગલ' શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવે છે. રૂપ આદિ પાંચ સ્કંધો જ ચિત્તનું વ્યક્તિત્વ છે, મ્હોરું છે. તેમનાથી અતિરિક્ત વ્યક્તિત્વ છે જ નહિ. આ સમજાવવા માટે જ નાગસેને રથનું પ્રસિદ્ધ દૃષ્ટાન્ત આપ્યું છે. રથના એક એક અવયવને લઈ નાગસેન પૂછે છે, "આ રથ છે"? દરેક વખતે મિલિન્દ "ના" કહે છે. છેવટે કોઈ અવયવ કે કશું બચતું નથી ત્યારે નાગસેન પૂછે છે, કે તો પછી રથ ક્યાં? ચક્ર આદિ અવયવોથી અતિરિક્ત રથ નામની કોઈ અવયવી વસ્તુ નથી. અવયવોથી ભિન્ન અવયવી નામની કોઈ વસ્તુને બૌદ્ધો સ્વીકારતા નથી એ અહીં ધ્યાનમાં રાખીએ. સ્કંધો પોતે જ વ્યક્તિત્વ છે. આ વ્યક્તિત્વને જ પુદ્ગલ કહેવામાં આવે છે.[૪૪] નિર્વાણમાં પાંચ સ્કંધોનો અભાવ થતાં વ્યક્તિ-ત્વનો અર્થાત્ પુદ્ગલનો અભાવ થાય છે. પરંતુ એનો અર્થ એ નહિ કે ચિત્તનો અભાવ થઈ જાય છે. વ્યક્તિત્વવિહીન ચિત્ત તો નિર્વાણમાં રહે છે જ.[૪૫] અર્થાત્, નિર્વાણમાં બધાં ચિત્તો તદ્દન એકસરખાં જ હોય છે. તેમની વચ્ચે કોઈ પણ પ્રકારનો ભેદ હોતો નથી. દીપનિર્વાણનું દૃષ્ટાન્ત આ પુદ્ગલનિર્વાણને સમજાવે છે. તેલ ખૂટી જતાં કે વાટ સળગી જતાં દીવો જેમ હોલવાઈ જાય છે, તેનો ઉચ્છેદ થાય છે,[૪૬] તેમ પાંચ સ્કંધોનો અભાવ થતાં વ્યક્તિત્વનો (પુદ્ગલનો) નાશ થાય છે. 'આત્મા' શબ્દ ચિત્ત અને પુદ્ગલ બંનેને માટે વપરાયો હોવાથી નિર્વાણમાં ચિત્તનોય અભાવ થઈ જાય છે એવી ગેરસમજ ઊભી થઈ છે.

કેટલાકના મતે દીપનિર્વાણનું દૃષ્ટાન્ત, મુક્ત થયેલું ચિત્ત ક્યાં જાય છે એવા પ્રશ્નનો પોતાનો ઉત્તર સમજાવવા બૌદ્ધોએ આપેલ છે. દીવો બુઝાઈ જતાં ક્યાં જાય છે? પૂર્વમાં, ઉત્તરમાં, ઉપર, નીચે, દક્ષિણમાં, ઇત્યાદિ? આવો પ્રશ્ન પૂછી બૌદ્ધો સૂચવવા માગે છે કે મુક્ત થયેલું ચિત્ત ક્યાં જાય છે એ પ્રશ્ન પૂછવો યોગ્ય નથી. તે અમુક જગ્યાએ જઈને રહે છે એમ કહેવું ઉચિત નથી. સિદ્ધશિલા જેવી કલ્પનાને બૌદ્ધો યોગ્ય ગણતા નથી.

બૌદ્ધોએ નિર્વાણના બે પ્રકાર માન્યા છે—સોપધિશેષ અને નિરુપધિશેષ. સોપધિશેષમાં રાગાદિનો નાશ થઈ જાય છે પણ પંચસ્કંધો રહે છે. અહીં ચિત્તનું પુદ્ગલ અર્થાત્ વ્યક્તિત્વ નિરાસ્રવ (રાગાદિ દોષરહિત) હોય છે. આને જીવનમુક્તિ ગણી શકાય. નિરુપધિશેષમાં પાંચ સ્કંધોનો પણ અભાવ થઈ જાય છે. અહીં ચિત્તનું પુદ્ગલ અર્થાત્ વ્યક્તિત્વ પણ નાશ પામે છે. કેવળ ચિત્ત જ રહે છે. આને વિદેહમુક્તિ ગણી શકાય.[૪૭]

બૌદ્ધોનું ચિત્ત ક્ષણિક છે, તો પછી તેના મોક્ષની વાત કરવાનો શો અર્થ? આનો ઉત્તર એ છે કે ચિત્ત ક્ષણિક હોવા છતાં એવાં ચિત્તોની એક હારમાળાને (=સન્તતિને), જેમાં પૂર્વ-

પૂર્વનાં ક્ષણિક ચિત્તો ઉત્તરઉત્તરનાં ક્ષણિક ચિત્તોનાં ઉપાદાન કારણો હોય છે, બૌદ્ધો માને છે. ચિત્તસન્તતિમાં પ્રવાહનિત્યતા છે. તેથી તેના મોક્ષની વાત કરવામાં કશું અનુચિત નથી.[૪૮] જે ચિત્તસન્તતિ મળો દૂર કરી શુદ્ધ થાય છે તે જ સન્તતિ મુક્ત થાય છે, બીજી નહિ. ચિત્તસંતતિ અને ચિત્તદ્રવ્ય એ બેમાં કોઈ ખાસ ભેદ નથી.

બુદ્ધે નિર્વાણના ઉપાયો તરીકે શીલ, સમાધિ અને પ્રજ્ઞાને ગણાવ્યાં છે. વળી તેમણે આર્ય અષ્ટાંગિકમાર્ગ, સાત બોધિ–અંગ, ચાર મૈત્રી આદિ ભાવના (બ્રહ્મવિહાર) અને સમાધિને પણ નિર્વાણના ઉપાયો ગણાવ્યા છે.[૪૯] બૌદ્ધો પણ કહે છે કે તૃષ્ણા જ દુઃખનું મૂળ છે અને કર્મબંધનું કારણ છે. જે તૃષ્ણારહિત બની પ્રવૃત્તિ કરે છે, તે દુઃખી થતો નથી અને કર્મ બાંધતો નથી.

સાંખ્ય-યોગ દૃષ્ટિએ મોક્ષ :

સાંખ્ય-યોગ મતે આધ્યાત્મિક, આધિદૈવિક અને આધિભૌતિક દુઃખત્રયની આત્યંતિક નિવૃત્તિ મોક્ષ છે. સાંખ્ય-યોગ ચિત્ત ઉપરવટ પુરુષ માને છે. તેથી પ્રશ્ન ઊઠે છે કે મોક્ષ કોનો—ચિત્તનો કે પુરુષનો ? કેટલાક બંધ અને મોક્ષ ખરેખર ચિત્તના જ માને છે.[૫૦] જ્યારે બીજા કેટલાક બંધ અને મોક્ષ પુરુષના માને છે. જેઓ બંધ અને મોક્ષ ચિત્તના માને છે તેઓ કહે છે: ચિત્તમાં પુરુષનું પ્રતિબિંબ પડે છે. પુરુષના પ્રકાશથી પ્રકાશિત ચિત્ત પોતે જ પુરુષ છે એમ માની લે છે અને સુખદુઃખ તેમ જ વિષયાકારે પરિણમનાર હું પોતે જ પુરુષ છું એવું અભિમાન ધરાવે છે. આ ચિત્તનો અવિવેક (યા અજ્ઞાન) છે. ચિત્ત યોગસાધના દ્વારા વૃત્તિનિરોધ કરે છે અને ચિત્ત-મળોને દૂર કરી પોતાની શુદ્ધિ કરે છે. આવા ચિત્તમાં પુરુષનું સ્પષ્ટ અને વિશદ પ્રતિબિંબ પડે છે. હવે ચિત્તને પુરુષના ખરા સ્વરૂપનું જ્ઞાન થાય છે અને પરિણામે પોતાનો પુરુષથી ભેદ સમજાય છે. આ છે વિવેકજ્ઞાન. વિવેકજ્ઞાનથી તે જાણે છે કે પુરુષ તો કૂટસ્થનિત્ય અને નિર્ગુણ છે, જ્યારે હું પરિણામી અને ગુણી છું. આવું વિવેકજ્ઞાન થતાં ચિત્ત પુરુષના પ્રતિબિંબને ઝીલવાનું બંધ કરી દે છે અને સંપૂર્ણ વૃત્તિનિરોધ કરી પુરુષ આગળ પોતે પ્રગટ થવાનું બંધ કરી દે છે. તેને હવે પુરુષ સાથે કોઈ સંબંધ રહેતો નથી, કારણ કે પુરુષ ચિત્તની વૃત્તિઓનો જ દ્રષ્ટા છે.[૫૧] પરંતુ વૃત્તિઓનો સપૂર્ણ નિરોધ થતાં પુરુષ પોતે દ્રષ્ટાસ્વરૂપ હોવા છતાં તેનો ચિત્ત સાથેનો દ્રષ્ટાપણાનો સંબંધ પૂરો થઈ જાય છે. ચિત્ત કેવળ બની જાય છે.[૫૨] પુરુષનું પ્રતિબિંબ ચિત્તમાં પડતું નથી. છેવટે ચિત્તનો પોતાની મૂળ પ્રકૃતિમાં લય થઈ જાય છે. આ ચિત્તલય જ મોક્ષ છે. ચિત્તમાં પુરુષના પ્રતિબિંબનો અર્થ સમજવાનો છે ચિત્તનું પુરુષાકારે પરિણમન. ચિત્ત તે તે વિષયના આકારે પરિણમી તેને જાણે છે.

જેઓ ચિત્તનો મોક્ષ માને છે તેઓ પુરુષમાં ચિત્તના પ્રતિબિંબની વાત કરતા નથી. જેઓ પુરુષનો મોક્ષ માને છે તેઓ પુરુષમાં ચિત્તનું પ્રતિબિંબ સ્વીકારે છે.[૫૩] આ પ્રતિબિંબ દર્પણમાં મુખપ્રતિબિંબ જેવું છે, પરિણામરૂપ નથી. તેમ છતાં જેઓ પુરુષમાં ચિત્તનું પ્રતિબિંબ નથી સ્વીકારતા તેઓ માને છે કે આવું પ્રતિબિંબ પણ પુરુષમાં માનીએ તો કૂટસ્થનિત્ય પુરુષની બે અવસ્થાઓ માનવી પડે અને પરિણામે પુરુષના કૂટસ્થનિત્યત્વને હાનિ થાય.

કોઈને પ્રશ્ન થાય કે ચિત્તના મોક્ષની વાતમાં દુઃખમુક્તિ ક્યાં આવી ? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છે. દુઃખ એ ચિત્તની વૃત્તિ છે. દુઃખરૂપ ચિત્તવૃત્તિ ઉદ્‌ભવવાનું કારણ રાગ આદિ ક્લેશો છે. ક્લેશો પણ ચિત્તવૃત્તિઓ છે. રાગ આદિ ક્લેશોરૂપ ચિત્તવૃત્તિઓનો નિરોધ થતાં દુઃખરૂપ ચિત્તવૃત્તિઓનો

નિરોધ થઈ જાય છે. વિવેકજ્ઞાનરૂપ ચિત્તવૃત્તિથી અવિવેકજ્ઞાનરૂપ ચિત્તવૃત્તિનો નિરોધ થઈ જાય છે. અવિવેકજ્ઞાનરૂપ ચિત્તવૃત્તિનો નિરોધ થતાં રાગ આદિ ક્લેશરૂપ ચિત્તવૃત્તિઓનો નિરોધ થાય છે અને ક્લેશરૂપ ચિત્તવૃત્તિઓનો નિરોધ થતાં દુઃખરૂપ ચિત્તવૃત્તિઓનો નિરોધ થઈ જાય છે.[૫૪]

વિવેકી ચિત્તને ક્લેશ કે દુઃખ હોતાં નથી. વિવેકી ચિત્તને પુનર્ભવ નથી. આ જીવનમુક્તિ છે.[૫૫] તેનાં પ્રારબ્ધ કર્મો ભોગવાઈ જતાં વિવેકી ચિત્ત કર્મમુક્ત થાય છે અને તેનો પ્રકૃતિમાં લય થાય છે. આ વિદેહમુક્તિ છે.[૫૬] આમ ક્રમથી અજ્ઞાનમુક્તિ, ક્લેશમુક્તિ, દુઃખમુક્તિ અને કર્મમુક્તિ થાય છે.[૫૭]

જેઓ પુરુષની મુક્તિની વાત કરે છે તેઓ આ પ્રમાણે જણાવે છે : પરિણામી ચિત્તની વૃત્તિઓનું પ્રતિબિંબ પુરુષમાં પડે છે. પુરુષગત ચિત્તવૃત્તિના પ્રતિબિંબનો અર્થ પુરુષનું ચિત્તવૃત્તિના આકારે પરિણમન નથી પરંતુ કેવળ પ્રતિબિંબ જ છે. તેથી પુરુષની કૂટસ્થનિત્યતાને કંઈ વાંધો આવતો નથી.[૫૮] ચિત્તની સ્વ-પુરુષના અવિવેકરૂપ ચિત્તવૃત્તિ, સુખાકાર કે દુઃખાકાર ચિત્તવૃત્તિ પુરુષમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે. આમ પુરુષમાં પ્રતિબિંબાત્મક અવિવેક અને દુઃખ છે. જ્યારે ચિત્તમાં વિવેકજ્ઞાનરૂપી વૃત્તિ જાગે છે ત્યારે ક્રમથી રાગાદિ ક્લેશોરૂપ ચિત્તવૃત્તિઓ અને દુઃખરૂપ ચિત્તવૃત્તિઓ ચિત્તમાં ઊઠતી નથી. પરિણામે પુરુષમાં પણ પ્રતિબિંબાત્મક વિવેકજ્ઞાન જાગે છે અને તેથી ક્રમશઃ પ્રતિબિંબાત્મક ક્લેશરૂપ ચિત્તવૃત્તિઓ અને દુઃખરૂપ ચિત્તવૃત્તિઓ દૂર થાય છે. આમ પુરુષ પ્રતિબિંબાત્મક દુઃખમાંથી મુક્ત થાય છે.[૫૯] છેવટે જ્યારે ચિત્ત વિવેકજ્ઞાનરૂપ વૃત્તિનોય નિરોધ કરી સર્વ વૃત્તિઓનો નિરોધ સાધે છે ત્યારે ચિત્તનું પ્રતિબિંબ પુરુષમાં પડતું બંધ થઈ જાય છે, કારણ કે વૃત્તિરહિત ચિત્તનું પ્રતિબિંબ પુરુષમાં પડી શકતું નથી.[૬૦] આમ પુરુષ સાવ કેવળ બની જાય છે અને કૈવલ્ય પામ્યો એમ કહેવાય છે.

આમ ચિત્તનો યા ગુણોનો પોતાના મૂળ કારણમાં લય એ કૈવલ્ય છે; અથવા સ્વસ્વરૂપમાં પ્રતિષ્ઠિત ચિતિશક્તિ એ કૈવલ્ય છે.[૬૧]

મોક્ષમાં ચિત્તનો તો લય થઈ ગયો હોય છે. કેવળ પુરુષ જ હોય છે. પુરુષને સુખ હોતું નથી, કારણ કે હવે સુખરૂપ ચિત્તવૃત્તિનું પુરુષમાં પ્રતિબિંબ અસંભવ છે. બીજું, પુરુષ દ્રષ્ટા છે પરંતુ તેના દર્શનના વિષયભૂત ચિત્તવૃત્તિનો અભાવ હોઈ પુરુષને કશાનું દર્શન નથી. આમ અહીં તે કશાનું દર્શન ન કરતો હોવા છતાં દ્રષ્ટા છે. સાંખ્ય-યોગ પુરુષબહુત્વવાદી હોઈ આવા મુક્ત પુરુષો અનેક છે.[૬૨] મુક્ત પુરુષોને રહેવાનું કોઈ નિયત સ્થાન સાંખ્ય-યોગે જણાવ્યું નથી. આનું કારણ એ હોઈ શકે કે તેમને મતે પુરુષ વિભુ યા સર્વગત છે. પુરુષને જ્ઞાન હોતું નથી કારણ કે એ તો ચિત્તનો ધર્મ છે.

ન્યાયવૈશેષિક મતે મોક્ષ :

ન્યાય-વૈશેષિક મતે પણ આત્યન્તિક દુઃખનિવૃત્તિ મોક્ષ છે. આપણે જોઈ ગયા કે આ દાર્શનિકો ચિત્તને માનતા નથી. પરંતુ ચિત્તના જ્ઞાન, દુઃખ વગેરે ધર્મો પુરુષમાં માને છે. આમ દુઃખ પુરુષનો ધર્મ છે, ગુણ છે. જ્ઞાન, સુખ, દુઃખ વગેરે ગુણો અનિત્ય છે. તેઓ ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે. અનિત્ય ગુણો ધરાવનાર પુરુષ કૂટસ્થનિત્ય કેમ હોઈ શકે? તે માટે

ન્યાયવૈશેષિકોએ અનિત્ય ગુણોને પુરુષથી અત્યંત ભિન્ન માન્યા છે. છતાં તે ઉત્પન્ન થઈ પુરુષમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. તેથી દુઃખ એ પુરુષનું સ્વરૂપ નથી પણ આવો ગુણ છે. દુઃખની ઉત્પત્તિ થતી તદ્દન બંધ કરી દેવામાં આવે તો પુરુષમાં સમવાય સંબંધથી રહેતા દુઃખનો અભાવ થઈ જાય. આ જ મોક્ષ છે.

સાંખ્યના ચિત્તના જે ધર્મો છે તે વૈશેષિકના પુરુષના વિશેષ ગુણો છે. આ ગુણો નવ છે— જ્ઞાન, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ અને સંસ્કાર. આ નવેય ગુણોનો અત્યન્ત ઉચ્છેદ મોક્ષ છે.[૬૩] આત્માના આ વિશેષ ગુણોનો અત્યન્ત ઉચ્છેદ થવાથી આત્માનો પોતાનો ઉચ્છેદ થતો નથી, કારણ કે દ્રવ્યરૂપ આત્મા નિર્વિકાર, કૂટસ્થનિત્ય છે અને તેનો તેના વિશેષગુણોથી અત્યન્ત ભેદ છે. આત્માના બધા વિશેષગુણોનો જ્યારે અત્યન્ત ઉચ્છેદ થાય છે ત્યારે તેનું સ્વસ્વરૂપમાં અવસ્થાન થાય છે.[૬૪] પરંતુ આત્માનું સ્વરૂપ શું ? ન્યાય–વૈશેષિકોએ કહ્યું નથી પણ તેમના આત્માનું સ્વરૂપ પણ સાંખ્યના પુરુષનું જે સ્વરૂપ – દર્શન – છે તે હોય. ન્યાયવૈશેષિકોનો આત્મા ચેતન છે.

ઉપરની ચર્ચા ઉપરથી ફલિત થયું કે મોક્ષમાં આત્માને જ્ઞાન પણ નથી કે સુખ પણ નથી. (અને દર્શનની વાત તો ક્યાંય ન્યાય-વૈશેષિકોએ કરી જ નથી.) ન્યાય-વૈશેષિકોના આવા મોક્ષની કટુ આલોચના વિરોધીઓએ કરી છે. તેઓ કહે છે કે મુક્તિમાં આત્મા સુખ અને સંવેદનથી રહિત થઈ જતો હોય તો એની અને જડ પથ્થરની વચ્ચે શું અંતર રહ્યું ? મુક્ત આત્મા અને જડ પથ્થર બંને સુખ અને જ્ઞાનથી રહિત છે. જો મુક્ત આત્મા જડ પથ્થર જેવો જ હોય તો પછી તે દુઃખ મુક્ત છે એમ કહેવાનો શો અર્થ ?[૬૫] આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિકો જણાવે છે કે કોઈ બુદ્ધિમાન માણસને એવું કહેતો સાંભળ્યો નથી કે પથ્થર દુઃખમાંથી મુક્ત થયો. દુઃખનિવૃત્તિનો પ્રશ્ન તેની જ બાબતમાં ઊઠે છે જેની બાબતમાં દુઃખોત્પત્તિ શક્ય હોય. પથ્થરમાં દુઃખોત્પત્તિ શક્ય જ નથી. તેથી મુક્ત આત્માને પથ્થર સાથે સરખાવવો યોગ્ય નથી.[૬૬] વળી, વિરોધીઓ આક્ષેપ કરે છે કે જો મુક્ત પુરુષને કંઈ જ્ઞાન ન હોય અને તેને કંઈ સુખ ન હોય તો તેની અવસ્થા મૂર્ચ્છાવસ્થા જેવી ગણાય અને મૂર્છાવસ્થાને કોઈ નથી ઇચ્છતું, તો તેને કોણ ઇચ્છે ? આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિક જણાવે છે કે બુદ્ધિમાન મનુષ્ય કદીય મૂર્છાવસ્થા નથી ઇચ્છતો એમ માનવું બરાબર નથી. અસહ્ય વેદનાથી કંટાળી બુદ્ધિમાન મનુષ્ય પણ મૂર્છાવસ્થા ઇચ્છે છે અને કેટલીક વાર તો આત્મહત્યા કરવા પણ તત્પર થાય છે.[૬૭] વળી, ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો કહે છે કે સુખ અને દુઃખનિવૃત્તિ બંનેય ઇષ્ટ છે, પુરુષાર્થ છે, પરંતુ બુદ્ધિમાન વ્યક્તિને તે બેમાંથી દુઃખનિવૃત્તિ જ વધુ પ્રિય છે કારણ કે તે જાણે છે કે કેવળ સુખ પામવું અશક્ય છે, સુખ દુઃખાનુષક્ત જ હોય છે.[૬૮] ન્યાય–વૈશેષિકના આ પ્રસ્થાપિત સિદ્ધાન્ત વિરુદ્ધ નવમી શતાબ્દીના ભાસર્વજ્ઞ નામના નૈયાયિકે મોક્ષમાં નિત્ય સુખ અને તેના સંવેદનની સ્થાપના કરી છે.[૬૯]

જો પુરુષનું સ્વરૂપ દર્શન હોય તો ન્યાય–વૈશેષિકોએ દર્શનની વાત કેમ ક્યાંય કરી નથી ? આપણે જાણીએ છીએ કે પુરુષના દર્શનનો વિષય ચિત્તવૃત્તિઓ છે. ચિત્તને ન માનવાથી ચિત્તવૃત્તિઓનો અભાવ છે. તેથી ન્યાય–વૈશેષિકોના પુરુષને દર્શનના વિષયનો સદંતર સર્વકાળે અભાવ છે. એટલે ન્યાય-વૈશેષિકોએ દર્શનની વાત કરી લાગતી નથી. ચિત્તને ન માનવા છતાં વૃત્તિઓ તો ન્યાય-વૈશેષિકોએ માની છે, અલબત્ત તે પુરુષગત છે. પુરુષમાં સમવાયસંબંધથી રહેતી વૃત્તિઓનું દર્શન પુરુષ કરે છે એમ માનવામાં ન્યાય-વૈશેષિકોને શી આપત્તિ છે ? કોઈ આપત્તિ જણાતી નથી,

અલબત્ત, તેમ માનતાં તેમણે જ્ઞાન કદી અસંવિદિત રહેતું નથી એમ માનવું પડે, જ્ઞાન સંવિદિત જ ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવું પડે – જે એમને ઇષ્ટ નથી. કદાચ એ કારણે દર્શનને તેમણે સ્વીકાર્યું જ ન હોય એમ બને.

અનાત્મ દેહ વગેરેમાં આત્મબુદ્ધિ મિથ્યાજ્ઞાન છે.[૭૦] અનાત્મ દેહ વગેરેમાં અનાત્મબુદ્ધિ અને આત્મામાં આત્મબુદ્ધિ તત્ત્વજ્ઞાન છે.[૭૧] તત્ત્વજ્ઞાનથી મિથ્યાજ્ઞાન દૂર થાય છે. મિથ્યાજ્ઞાન દૂર થતાં અનાત્મ શરીર વગેરે પ્રત્યેનો મોહ, રાગ દૂર થાય છે. અર્થાત્ મિથ્યાજ્ઞાન દૂર થતાં રાગ વગેરે દોષો દૂર થાય છે.[૭૨] રાગ વગેરે દોષો દૂર થતાં વ્યક્તિની પ્રવૃત્તિ નિર્દોષ બની જાય છે. આવી રાગાદિદોષરહિત પ્રવૃત્તિ પુનર્ભવનું કારણ નથી.[૭૩] દોષરહિત પ્રવૃત્તિ કરનારનો પુનર્ભવ અટકી જાય છે. પ્રવૃત્તિ દોષરહિત હોવાથી નવાં કર્મો બંધાતા નથી. તેથી જે રાગ વગેરે દોષોથી મુક્ત થઈ ગયો હોય છે તે વિહરતો હોવા છતાં મુક્ત છે—જીવનમુક્ત છે.[૭૪] આ અવસ્થાને અપરામુક્તિ કહેવામાં આવે છે.

જે રાગ વગેરે દોષોથી મુક્ત થયો હોય છે તેનો પુનર્ભવ અટકી ગયો હોવા છતાં અને તે નવાં કર્મો બાંધતો ન હોવા છતાં તેના પૂર્વકૃત કર્મોનાં બધાં ફળો ભોગવાઈ ન જાય ત્યાં સુધી તેને છેલ્લા જન્મમાં જીવવાનું હોય છે.[૭૫] અનન્ત જન્મોમાં કરેલાં કર્મો એક જન્મમાં કેવી રીતે ભોગવાઈ જાય એવી શંકા અહીં કોઈને થાય.* આ શંકાનું સમાધાન ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો નીચે પ્રમાણે કરે છે. એક, કર્મક્ષય માટે આટલો સમય જોઈએ જ એવો કોઈ નિયમ નથી.[૭૬] બીજું, પૂર્વના અનન્ત જન્મોમાં જેમ કર્મોનો સંચય થતો રહ્યો તેમ ભોગથી તેમનો ક્ષય પણ થતો રહ્યો હોય છે.[૭૭] ત્રીજું, છેલ્લા જન્મમાં તે તે કર્મનો વિપાક ભોગવવા માટે જરૂરી જુદાં જુદાં અનેક નિર્માણશરીરો યોગસિદ્ધિના બળે નિર્માણ કરીને તેમ જ મુક્ત આત્માઓએ છોડી દીધેલાં મનોને ગ્રહણ કરીને તે જીવન્મુક્ત બધાં પૂર્વકૃત કર્મોના વિપાકને ભોગવી લે છે.[૭૮] પૂર્વકર્મો છેલ્લા જન્મમાં ભોગવાઈ જતાં નિર્દોષ પ્રવૃત્તિ પણ અટકી જાય છે, અર્થાત્ શરીર પડે છે.[૭૯] પરંતુ હવે ભોગવવાનાં કોઈ કર્મો ન હોવાથી નવું શરીર તે ધારણ કરતો નથી. તેનો જન્મ સાથેનો સંપર્ક છૂટી જાય છે, દેહ સાથેનો સંબંધ છૂટી જાય છે. દેહ સાથેનો સંબંધ નાશ પામતાં સર્વ દુ:ખોનો આત્યન્તિક ઉચ્છેદ થઈ જાય છે. આને પરામુક્તિ યા નિર્વાણમુક્તિ કહેવામાં આવે છે.

તત્ત્વજ્ઞાનથી દોષ, પ્રવૃત્તિ, જન્મ અને દુ:ખ દૂર થાય છે એ ખરું પણ તત્ત્વજ્ઞાન કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે? તત્ત્વજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અષ્ટાંગ યોગના અનુષ્ઠાનથી થાય છે.[૮૦] વળી, તત્ત્વજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ માટે અધ્યાત્મવિદ્યાનું શ્રવણ-મનન-નિદિધ્યાસન, અધ્યાત્મવિદ સાથેનો સંવાદ[૮૧] અને અશુભ સંજ્ઞાની ભાવના[૮૨] પણ જરૂરી છે.

મીમાંસક મતે મોક્ષ :

આત્મા વિશેની મીમાંસક માન્યતા લગભગ ન્યાય-વૈશેષિકની માન્યતા જેવી જ છે. મીમાંસક મતે પણ જ્ઞાન આત્માનું સ્વરૂપ નથી પણ ગુણ છે જે અમુક નિમિત્તકારણને પરિણામે આત્મામાં ઉત્પન્ન થાય છે. સુષુપ્તિ અને મોક્ષમાં આત્મામાં જ્ઞાન હોતું નથી, કારણ કે જ્ઞાનનાં નિમિત્ત કારણો ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ વગેરે સુષુપ્તિ અને મોક્ષમાં હોતાં નથી. મીમાંસકોનો વૈશેષિકોથી એટલો

ભેદ છે કે મીમાંસકો મોક્ષમાં આત્મામાં જ્ઞાનશક્તિ માને છે જ્યારે વૈશેષિકો મોક્ષમાં આત્મામાં જ્ઞાનશક્તિ માનતા નથી. આનું કારણ એ છે કે મીમાંસકો દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ વગેરે ઉપરાંત પદાર્થોમાં શક્તિને એક પદાર્થ તરીકે સ્વીકારે છે, જ્યારે ન્યાય–વૈશેષિકો શક્તિપદાર્થને સ્વીકારતા નથી. આત્માને મોક્ષમાં જેમ જ્ઞાન નથી તેમ સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ તથા સંસ્કાર પણ નથી. મીમાંસા કામ્ય કર્મોને અર્થાત્ તૃષ્ણાપ્રેરિત પ્રવૃત્તિને જ દુઃખનું અને કર્મબંધનનું કારણ ગણે છે. નિષ્કામભાવે કરવામાં આવતાં વેદવિહિત અને નિત્યનૈમિત્તક કર્મો દુઃખ કે કર્મબંધનું કારણ નથી. એટલે દુઃખમાંથી મુક્ત થવા કામ્ય કર્મોને તેમ નિષિદ્ધ કર્મોને છોડવાં જોઈએ. આ કર્મોને છોડવા તૃષ્ણા યા કામને છોડવો જોઈએ, તૃષ્ણાને જીતવા આત્માને બરાબર જાણવો જોઈએ. આત્માને અર્થાત્ બ્રહ્મને જાણવા વેદાન્તનો અભ્યાસ કરવો જોઈએ. આત્મજ્ઞાન મોક્ષાભિગામી પ્રવૃત્તિનું કારણ છે, આત્મજ્ઞાન મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ નથી. મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ આત્મજ્ઞાનપૂર્વકની પ્રવૃત્તિ છે — કર્મ છે. મોક્ષમાં જ્ઞાન નથી. મોક્ષમાં સુખ નથી.' **निरानन्दश्च मोक्षः**'[૮૩] મોક્ષમાં દુઃખાભાવ માત્ર છે. મોક્ષમાં જ્ઞાનશક્તિ માની છે.[૮૪]

શાંકર વેદાન્તીઓના મતે મોક્ષ :

બ્રહ્મને સત્ય અને જગતને મિથ્યા માનનાર શાંકર વેદાન્તીને મતે જગતની બધી વસ્તુઓની જેમ ચિત્ત પણ મિથ્યા છે, માયાજનિત છે. તેમનું અસ્તિત્વ વ્યાવહારિક છે, પારમાર્થિક નથી. જ્યાં સુધી જીવને અજ્ઞાન છે ત્યાં સુધી તેને માટે તેમનું અસ્તિત્વ છે.

જ્ઞાન થતાં તેમનું અસ્તિત્વ નથી. પરંતુ જીવ શું છે ? તે છે માયિક ચિત્તમાં પડતું બ્રહ્મનું (= પુરુષનું) પ્રતિબિંબ. સાંખ્યથી વિરુદ્ધ અહીં પુરુષો અનેક નથી પણ એક છે. એ એક પુરુષનું પ્રતિબિંબ અનેક ચિત્તો ઝીલે છે. ચિત્તોનો ભેદ સંસ્કારભેદે અને ક્લેશભેદે છે. આવાં ભિન્ન સંસ્કાર અને ભિન્ન ક્લેશો ધરાવતાં ચિત્તોમાં પડતું પ્રતિબિંબ ચિત્તમાધ્યમભેદે ભિન્ન ભિન્ન હોય છે. આ પ્રતિબિંબો (જીવો) એમ માને છે કે તેઓ બધાં પુરુષથી ભિન્ન છે અને તેમનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ છે. પ્રતિબિંબનું અસ્તિત્વ કદી બિંબનિરપેક્ષ સ્વતંત્ર હોઈ શકે ? ના. પરંતુ તેઓ તો પોતાને સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ ધરાવતા માને છે. આ તેમનું અજ્ઞાન છે.[૮૫] "તું બ્રહ્મ જ છે" એ મહાવાક્યનું શ્રવણ, આચાર્યોપદેશ, વગેરેથી તેને ઝાંખી થવા લાગે છે કે હું બ્રહ્મ છું, ત્યાર બાદ તે "હું બ્રહ્મ છું." એવી અખંડાકાર ચિત્તવૃત્તિના પ્રવાહ દ્વારા (અર્થાત્ ધ્યાન દ્વારા) ભેદવિષયક અજ્ઞાનરૂપ ચિત્તવૃત્તિનો નાશ કરે છે.[૮૬]

અજ્ઞાનરૂપ ચિત્તવૃત્તિનો નાશ થતાં અજ્ઞાનના વૈશ્વિક રૂપ માયામાંથી પેદા થયેલું ચિત્ત લોપ થઈ જાય છે, ચિત્તનો લોપ થતાં ચિત્તમાં પડતું બ્રહ્મનું પ્રતિબિંબ પોતાના બિંબમાં (= બ્રહ્મમાં) સમાઈ જાય છે. આમ જીવ-બ્રહ્મનું ઐક્ય થાય છે. આ જ બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર છે. આ જ વેદાન્તની મુક્તિ છે. હવે પ્રશ્ન થાય છે કે આમાં દુઃખમુક્તિની વાત ક્યાં આવી ? એક જીવ પોતાને બીજા જીવોથી અને બ્રહ્મથી જુદો માને છે એટલે મોહ, શોક, વગેરે જન્મે છે, જે દુઃખનાં કારણ છે. એટલે જીવે બધે એકત્વ જ જોવું જોઈએ અને બધાને બ્રહ્મરૂપ જ સમજવા જોઈએ, જેથી દુઃખનો સંભવ જ ન રહે. **तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः ।** એકત્વ હોય ત્યાં ભય પણ કોનો રહે ? બે હોય ત્યાં એક બીજાથી ભય પામે. **द्वितीयाद् वै भयं भवति ।** એટલે અદ્વૈતસાક્ષાત્કાર જ દુઃખમુક્તિ છે.

બ્રહ્મને આનંદસ્વરૂપ વર્ણવ્યું છે. મુક્તિમાં જીવ બ્રહ્મમાં સમાઈ જાય છે, બ્રહ્મરૂપ બની જાય છે, તેનું અલગ અસ્તિત્વ કે વ્યક્તિત્વ રહેતું જ નથી. તે બ્રહ્મત્વ પ્રાપ્ત કરે છે. પરિણામે તે સ્વયં આનંદસ્વરૂપ બની જાય છે. તે આનંદનો અનુભવ કરનારો કે ભોક્તા નથી પણ તે પોતે જ આનંદ છે. મુક્તિમાં ચિત્તનું અસ્તિત્વ ન હોઈ, ચિત્તની કોઈ વૃત્તિ હોતી નથી. નથી હોતું સુખ, નથી હોતું દુઃખ, નથી હોતું જ્ઞાન. અહીં પ્રશ્ન થાય કે આનંદ એ સુખ નથી તો શું છે? તે સુખ નથી. તે સુખ, દુઃખ, શોક, ભય, કામ વગેરેના અભાવને કારણે વ્યક્ત થતી પરમ શાન્તિ છે. અધ્યાત્મશાસ્ત્રોમાં આ શાન્તિ જ ઇચ્છવામાં આવી છે. બ્રહ્મને જ્ઞાનરૂપ વર્ણવવામાં આવ્યું છે પરંતુ ત્યાં જ્ઞાનનો અર્થ દર્શન, દ્રષ્ટૃત્વ યા સાક્ષિત્વ છે. જ્ઞાન તો ચિત્તની (અન્તઃકરણની) વૃત્તિ છે. મુક્તિમાં ઐક્યજ્ઞાન પણ નથી. જેમ સાંખ્યમાં મુક્તિમાં ભેદજ્ઞાન (= વિવેકજ્ઞાન) નથી, તેમ વેદાન્તમાં મુક્તિમાં ઐક્યજ્ઞાન પણ નથી. બ્રહ્મ પરમ સત્ છે. આમ મુક્ત થયેલ જીવ સત્, ચિત્ અને આનંદસ્વરૂપ બ્રહ્મમાં સમાઈ જાય છે, તદ્રૂપ થઈ જાય છે. ઐક્યજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ માટે જીવે યોગસાધના કરવી જરૂરી છે.

૧. જુઓ **ન્યાયસૂત્ર** ૧. ૧. ૧ ઉપર ઉદ્યોતકરનું **વાર્તિક**

૨. धम्मचक्कपवत्तनसुत्त, संयुत्तनिकाय.

૩. यथा चिकित्साशास्त्रं चतुर्व्यूहं—रोगो, रोगहेतुः, आरोग्यं, भैषज्यमिति। एवमिदमपि शास्त्रं चतुर्व्यूहम्—तद् यथा संसारः संसारहेतुः मोक्षो मोक्षोपाय इति। व्यासभाष्य २.१५

૪. ન્યાયવાર્તિક ૧. ૧. ૧.

૫. પ્રશસ્તપાદભાષ્ય, આત્મપ્રકરણ.

૬. સાંખ્યપ્રવચનભાષ્ય, ૩. ૨૨

૭. चित्तं चेतणा बुद्धि, तं जीवतत्त्वमेव। अगस्त्यसिंहचूर्णि, दसकालियसुत्त ४. ४.। પ્રાચીન જૈન સાહિત્યમાં પ્રયુક્ત 'સચિત્ત', 'અચિત્ત', 'પુઢઈ ચિત્ત' વગેરે શબ્દો વિચારો.

૮. चित्तस्य...प्रख्यारूपम्। योगवार्तिक १. २। પ્રખ્યાનો અર્થ છે જ્ઞાન.... पुरुषस्य...द्रष्टृत्वम्। सांख्यकारिका १९। यो हि जानाति...न तस्य...अर्थदर्शनम्...यस्य चार्थदर्शनं न स जानाति। न्यायमञ्जरी (काशीसंस्कृतसिरिज़) पृ. २४.

૯. ...पुरुषस्यापरिणामित्वात्। योगसूत्र ४. १८। पुरुषश्चिन्मात्रोऽविकारी। योगवार्तिक १. ४।

૧૦. यथा च चिति बुद्धेः प्रतिबिम्बमेवं बुद्धावपि चित्प्रतिबिम्बं स्वीकार्यम्। योगवार्तिक १.४।

૧૧. सब्बेसु धम्मेसु च ञाणदस्सी। सुत्तनिपात ४७८। तमहं जानामि पस्सामि ति। मज्झिमनिकाय ९.३२९।

उपयोगो (जीवस्य=चित्तस्य) लक्षणम्। स द्विविधः...। तत्त्वार्थसूत्र २. ८–९। स उपयोगो द्विविधः ... ज्ञानोपयोगो दर्शनोपयोगश्च। सर्वार्थसिद्धि, २.९।

૧૨. ज्ञानाधिकरणमात्मा। तर्कसंग्रह १७। **જુઓ વૈશેષિકસૂત્ર** ૩. ૨,૪

૧૩. ...गुणगुणिनौ...मिथः सम्बद्धावनुभूयेते...तस्माद् भिन्ने एव वस्तुनी सम्बद्धे सामानाधिकरण्येन प्रतीयेते। न्यायार्तिकतात्पर्यटीका १. १. ४।

१४. बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधर्मभावना आत्ममनःसंयोगजाः। कन्दली (गंगानाथझाग्रंथमाला –१), १९६३, પૃ. ૨૩૮

१५. वैशेषिकसूत्र ३. २.४

१६. तत्र दुःखत्रयम् आध्यात्मिकम् आधिभौतिकम् आधिदैविकञ्चेति। सांख्यकारिकागौडपादभाष्य १.

१७. परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः। योगसूत्र २.१५. બૌદ્ધોની પરિણામદુઃખ અને સંસ્કારદુઃખની માન્યતા માટે જુઓ अभिधर्मकोशव्याख्या (Woghara 1971) पृ. २३

१८. तस्य (दुःखस्य) हेतुः अविद्या। योगसूत्र २.२४। જુઓ न्यायसूत्र १. १. २ તથા तत्त्वार्थसूत्र ८.१।

१९. क्लेशमूलः कर्माशयः। योगसूत्र २. १२.। निदानसंयुत्त, संयुत्तनिकाय। महानिदानसुत्त, दीघनिकाय.

२०. જુઓ 'Rajas and Karman', Sambodhi Vol. 6. Nos 1-2.

२१. યોગસૂત્ર ૧.૩૩। તત્ત્વાર્થસૂત્ર ૭.૬। વિશુદ્ધિમાર્ગ, હિન્દી અનુવાદ, સારનાથ, ૧૯૫૬, ભા. ૧. પૃ. ૨૬૩–૨૮૯

२२. न, क्लेशसन्ततेः स्वाभाविकत्वात्। न्यायसूत्र ४.१.६५। अनादिरयं क्लेशसन्ततिः, न चानादिः शक्य उच्छेत्तुमिति। न्यायभाष्य ४.१.६५ क्लेशानुबन्धान्नास्त्यपवर्गः। क्लेशानुबद्ध एवायं म्रियते क्लेशानुबद्धश्च जायते नास्य क्लेशानुबन्धविच्छेदो गृह्यते। न्यायभाष्य ४.१.५९

२३. प्रवृत्त्यनुबन्धान्नास्त्वपवर्गः। न्यायभाष्य ४.१.५९

२४. न, अर्थविशेषप्राबल्यात्। न्यायसूत्र ४.२.३९

२५. क्षुदादिभिः प्रवर्तनाच्च। न्यायसूत्र ४.२.४०

२६. कन्दली पृ. २१३

२७. सुषुप्तस्य स्वप्नादर्शने क्लेशाभावादपवर्गः। न्यायसूत्र ४.१.६३

२८. न, सङ्कल्पनिमित्तत्वाच्च रागादीनाम्। न्यायसूत्र ४.१.६८

२९. ...प्रतिपक्षभावनाभ्यासेन च समूलमुन्मूलयितुं शक्यन्ते दोषा इति।
न्यायमञ्जरी, भाग २, पृ. ८६ (काशीसंस्कृत सिरिझ)

३०. न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानाय हीनक्लेशस्य। न्यायसूत्र। ४.१.६४। ततो मिथ्याज्ञानस्य दग्धबीजभावोपगमः पुनश्चाप्रसवः...। योगभाष्य २.२६।

३१. न्यायसूत्र ४.२.४२।

३२. कन्दली पृ. २१३

३३. तत्त्वार्थसूत्र, १०.२ (सर्वार्थसिद्धिसहित)

३४. तदनन्तरमूर्ध्वं गच्छत्यालोकान्तात्। तत्त्वार्थसूत्र ५.५

३५. जं संठाणं तु इहं भवं चयंतस्स चरमसमयम्मि।
आसी य पएसघणं तं संठाणं तहिं तस्स॥ आवश्यकनिर्युक्ति गाथा १२२८।

૩૬. तत्त्वार्थसूत्र ९.१–८
૩૭. सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः । तत्त्वार्थसूत्र १.१.
૩૮. तत्त्वार्थसूत्र (પં. સુખલાલજીની ગુજરાતી વ્યાખ્યા સાથે) सूत्र १.९.
૩૯. सकषायाकषाययोः साम्परायिकेर्यापथयोः । तत्त्वार्थसूत्र ६.५ (પં. સુખલાલજીની ગુજરાતી વ્યાખ્યા સાથે)

૪૦. प्रभास्वरमिदं चित्तं प्रकृत्याऽऽगन्तवो मलाः । प्रमाणवार्तिक १.२१०
૪૧. चित्तमेव हि संसारो रागादिक्लेशवासितम् ।
तदेव तैर्विनिर्मुक्तं भवान्त इति कथ्यते ॥ तत्त्वसंग्रहपञ्जिका (पृ. १०४)માં બૌદ્ધાચાર્ય કમલશીલે ઉદ્ધૃત કરેલ પ્રાચીન બૌદ્ધ શ્લોક.

૪૨. શાન્તરક્ષિત તત્ત્વસંગ્રહમાં (પૃ. ૧૮૪) સ્પષ્ટપણે આ પ્રમાણે જણાવે છે.
૪૩. જૈન વિદ્વાન અકલંકે પોતાના '**तत्त्वार्थराजवार्तिक**'માં આ પ્રમાણે બૌદ્ધ નિર્વાણને સમજાવેલ છે.
૪૪. मिलिन्दपण्ह (V. Trenckner London 1880) अ. २ पृ. २५–२८
૪૫. कम्मस्स कारको नत्थि विपाकस्स च वेदको ।
सुद्धधम्मा पवत्तन्ति एवेतं सम्मदस्सनं ॥ विसुद्धिमग्ग अ. १९
૪૬. दीपो यथा निर्वृतिमभ्युपेतो नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षम् । दिशं न काञ्चिद् विदिशं न काञ्चित् स्नेहक्षयात् केवलमेति शान्तिम् ॥ सौन्दरनन्द, १६.२९
૪૭. द्विविधं निर्वाणमुपवर्णितम्—सोपधिशेषं निरुपधिशेषं च । तत्र निरवशेषस्य अविद्यारागादिकस्य क्लेशगणस्य प्रहाणात् सोपधिशेषं निर्वाणमिष्यते ।...उपधिशब्देन...पञ्चोपादानस्कन्धा उच्यन्ते ।... सह उपधिशेषेण वर्तत इति सोपधिशेषम् । तच्च स्कन्धमात्रकमेव केवलम्...। यत्र तु निर्वाणे स्कन्धमात्रकमपि नास्ति तन्निरुपधिशेषं निर्वाणम् । माध्यमिकवृत्ति, पृ. ५१९
૪૮. क्लेशकर्माभिसंस्कृतस्य सन्तानस्याविच्छेदेन प्रवर्तनात् परलोके फलप्रतिलम्भोऽभिधीयते । बोधिचर्यावतारपञ्जिका (बिब्लिओथेका इंडिका) पृ. ४७३ । જુઓ શાન્તરક્ષિતકૃત તત્ત્વસંગ્રહમાં કર્મફલસંબંધપરીક્ષા નામનું પ્રકરણ.
૪૯. જુઓ **બૌદ્ધધર્મદર્શન**, પૃ. ૬૨–૧૧૮
૫૦. **સાંખ્યકારિકા, ૬૨**
૫૧. सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्य...। योगसूत्र ४.१८
૫૨. तदवस्थे चेतसि विषयाभावात् बुद्धिबोधात्मा पुरुषः किंस्वभाव इति ? तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् । योगसूत्र १.३ (भाष्योत्थानिकासहित)
૫૩. यथा च चिति बुद्धेः प्रतिबिम्बमेवं बुद्धावपि चित्प्रतिबिम्बं स्वीकार्यम् । योगवार्तिक, १.४
૫૪–૫૫. तल्लाभाद् (=विवेकज्ञानलाभाद्) अविद्यादयः क्लेशाः समूलकाषं कषिता भवन्ति । कुशलाकुशलाश्च कर्माशयाः समूलघातं हता भवन्ति । क्लेशकर्मनिवृत्तौ जीवन्नेव विद्वान् विमुक्तो भवति । कस्मात् । यस्माद् विपर्ययो भवस्य कारणम् । नहि क्षीणविपर्ययः कश्चित् केनचित् क्वचित् जातो दृश्यत इति । योगभाष्य ४.६०
૫૬. सांख्यकारिका, ६८

५७. आद्यस्तु मोक्षो ज्ञानेन...द्वितीयो रागादिक्षयादिति...कर्मक्षयात् तृतीयं व्याख्यातं मोक्षलक्षणम् । योगवार्तिक, ४.२५–४.३२

५८. यद्यपि पुरुषश्चिन्मात्रोऽविकारी तथापि बुद्धेर्विषयाकारवृत्तीनां पुरुषे यानि प्रतिबिम्बानि तान्येव पुरुषस्य वृत्तयः, न च ताभिः अवस्तुभूताभिः परिणामित्वं स्फटिकस्येवातत्त्वतोऽन्यथाभावात् । योगवार्तिक, १.४

५९. सांख्यप्रवचनभाष्य १.१

६०. परमाणोरिव वृत्त्यतिरिक्तानां प्रतिबिम्बसमर्पणासामर्थ्यस्य फलबलेन कल्पनात् । योगवार्तिक, १.४

६१. पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यम्, स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति । योगसूत्र,४.३४

६२. कैवल्यं प्राप्तास्तर्हि सन्ति च बहवः केवलिनः । योगभाष्य १.२४.

६३. नवानामात्मविशेषगुणानामत्यन्तोच्छित्तिर्मोक्षः । व्योमवती (चौखम्बा, १९३०) पृ. ६३८

६४. समस्तात्मविशेषगुणोच्छेदोपलक्षिता स्वरूपस्थितिरेव । कन्दली पृ. ६९२

६५. यदि मुक्तात्मानः पाषाणतुल्यजडास्तर्हि कथं तत्र दुःखनिवृत्तिव्यपदेशः ?

६६. न हि 'पाषाणो दुःखान्निवृत्तः' इति केनापि प्रेक्षावता व्यपदिश्यते । दुःखसंभव एव हि दुःखनिवृत्तिर्निर्दिष्टुमर्हति ।

६७. न, दुःखार्तानां तदभाववेदनमभिसन्धायैव तज्जिहासादर्शनात्, कथमन्यथा देहमपि जह्युः । आत्मतत्त्वविवेक (चौखम्बा ११४०) पृ. ४३८

६८. न्यायभाष्य १. १. २

६९. न्यायसार पृ. ५९४–९८ (ષડ્દર્શનપ્રકાશનપ્રતિષ્ઠાન, વારાસણી, ૧૯૬૮).

७०. किं पुनस्तन्मिथ्याज्ञानम् ? अनात्मन्यात्मग्रहः । न्यायभाष्य ४. २.१

७१. तत्त्वज्ञानं खलु मिथ्याज्ञानविपर्ययेण व्याख्यातम् । न्यायभाष्य १.१.२

७२. यदा तु तत्त्वज्ञानाद् मिथ्याज्ञानमपैति तदा मिथ्याज्ञानापाये दोषा अपयन्ति । न्यायभाष्य १.१.२

७३. न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानाय हीनक्लेशस्य । न्यायसूत्र ४.१.६४

७४. सोऽयमध्यात्मं बहिश्च विविक्तचित्तो विहरन्मुक्त इत्युच्यते । न्यायभाष्य ४.१.६४

७५. ...सर्वाणि पूर्वकर्माणि ह्यन्ते जन्मनि विपच्यन्त इति । न्यायभाष्य ४.१.६४

* ...अनन्तानां कथमेकस्मिन् जन्मनि परिक्षय इति चेत् । कन्दली पृ. ६८७

७६. न, कालानियमात् । कन्दली पृ. ६८७

७७. यथैव तावत् प्रतिजन्म कर्माणि चीयन्ते, तथैव भोगात् क्षीयन्ते च । कन्दली पृ. ६८७

७८. योगी ही योगर्द्धिसिद्ध्या...निर्माय तदुपभोगयोग्यानि...तानि तानि सेन्द्रियाणि शरीराणि, अन्तःकरणानि च मुक्तात्मभिरुपेक्षितानि गृहीत्वा सकलकर्मफलमनुभवति प्राप्तैश्वर्य इतीत्थमुपभोगेन कर्मणां क्षयः । न्यायमञ्जरी, भा. २, पृ. ८८

७९. प्रवृत्त्यपाये जन्मापैति । न्यायभाष्य १.१.२

८०. समाधिविशेषाभ्यासात् । न्यायसूत्र ४.२.३८
तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारो योगाच्चाध्यात्मविध्युपायैः । न्यायसूत्र ४.२.४६
८१. ज्ञानग्रहणाभ्यासस्तद्विद्यैश्च सह संवादः । न्यायसूत्र ४.२.४७
८२. न्यायभाष्य ४.२.३
८३. शास्त्रदीपिका पृ. १२५-३०
८४. यदस्य स्वं नैजं रूपं ज्ञानशक्तिसत्ताद्रव्यत्वादि तस्मिन्नवतिष्ठते । शास्त्रदीपिका, पृ. १३०
८५. बुद्धिभेदादिति । बुद्धिरन्तःकरणम् । आद्ये पक्षे बुद्धिभेदात् तत्संस्कारभेदः । तद्भेदाच्च तदवच्छिन्नाज्ञानभेदः । तद्भेदाच्च तत्प्रतिबिम्बितचैतन्यभेद इति जीवनानात्वम् । अन्त्ये तु बुद्धिभेदात् तत्प्रतिबिम्बितचैतन्यभेद इति जीवनानात्वम् । पारमार्थिकत्वादिति । प्रतिबिम्बं च न बिम्बादन्यत् किञ्चिदित्यनुपदमेवोक्तमिति बिम्बरूपेण पारमार्थिकमेव तत् ।
सिद्धान्तबिन्दुटीका (अभ्यंकरकृता) पृ. ४७, B.O.R.I Poona, 1928.
८६. तदेवं वेदान्तवाक्यजन्याखण्डाकारवृत्त्या अविद्यानिवृत्तौ तत्कल्पितसकलानर्थनिवृत्तौ परमानन्दरूपः सन् कृतकृत्यो भवति ।
सिद्धान्तबिन्दुटीका (शंकरकृता) पृ. १५३, B.O.R.I., Poona 1928.

જીવસ્વરૂપ-પરામનોવૈજ્ઞાનિક દૃષ્ટિબિંદુ

ડૉ. નારાયણ મ. કંસારા

૧. દાર્શનિક માન્યતા

પ્રખર જૈનાચાર્ય ઉમાસ્વાતિએ જીવના બે પ્રભેદો દર્શાવ્યા છે : સંસારી અને મુક્ત.[૧] વાદિદેવસૂરિએ સંસારી જીવના સ્વરૂપ અંગે નિરૂપણ કરતાં કહ્યું છે કે તે પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણો દ્વારા સાબીત થાય છે, કેમકે તે ચૈતન્ય સ્વરૂપ, પરિણામી, કર્તા, ભોક્તા, સ્વદેહપરિમાણ, પ્રત્યેક શરીરમાં ભિન્ન અને પૌદ્ગલિક કર્મો લાગેલો છે.[૨] પંડિત સુખલાલજીએ જીવસ્વરૂપ પરત્વે જૈન દૃષ્ટિનું મુદ્દાસર વિશ્લેષણ કરતાં નોંધ્યું છે કે[૩] (૧) જીવ અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને તે સ્વાભાવિક ચૈતન્યમય, સ્વતંત્ર અને તેથી અનાદિનિધન છે.[૪] (૨) જીવે અનેક, અનંત અને દેહભેદે ભિન્ન છે. (૩) જીવમાં અનેક શક્તિઓ પૈકી મુખ્ય અને સર્વને સર્વસંવિદિત થઈ શકે એવી શક્તિઓ છે જ્ઞાનશક્તિ, પુરુષાર્થ-વીર્ય-શક્તિ અને શ્રદ્ધા-સંકલ્પશક્તિ, જે એનું અભિન્ન સ્વરૂપ છે.[૫] (૪) વિચાર અને વર્તન અનુસાર જીવમાં સંસ્કારો પડે છે અને એ સંસ્કારોને ઝીલતું એક પૌદ્ગલિક શરીર તેની સાથે રચાય છે, જે મૃત્યુ પછી બીજો દેહ ધારણ કરવા જતી વખતે તેની સાથે જ રહે છે.[૬] (૫) જીવ સ્વતંત્રપણે ચેતન અને અમૂર્તસ્વરૂપ હોવા છતાં તેણે સંચિત કરેલાં કર્મો મૂર્ત શરીર સાથે જોડાવાથી, તે શરીરની હયાતિ સુધી, મૂર્ત જેવો બની જાય છે.[૭] (૬) શરીર અનુસાર તેનું પરિમાણ ઘટે યા વધે છે. પરિમાણની હાનિ-વૃદ્ધિ એ એના મૌલિક દ્રવ્યતત્ત્વમાં અસર નથી કરતી; એનું મૌલિક દ્રવ્ય કે કાઠું જે હોય તે જ રહે છે; માત્ર પરિમાણ નિમિત્તભેદે વધે યા ઘટે છે.[૮] (૭) સમગ્ર જીવરાશિમાં સહજ યોગ્યતા એક સરખી છે, છતાં તેના પુરુષાર્થ અને અન્ય નિમિત્તોના બળાબળ ઉપર દરેક જીવનો વિકાસ અવલંબિત છે. (૮) વિશ્વમાં એવું કોઈ સ્થાન નથી જ્યાં સૂક્ષ્મ અથવા સ્થૂલ શરીરી જીવોનું અસ્તિત્વ ન હોય.

જીવ વિષેની જૈન દાર્શનિક ધારણા પ્રાથમિક અને સર્વ સાધારણને બુદ્ધિગ્રાહ્ય લાગે છે. પંડિત સુખલાલજીએ એ વાત ખાસ નોંધી છે કે[૯] ઈ. સ. પૂર્વે આઠમા સૈકામાં થયેલ ભગવાન પાર્શ્વનાથની નિર્વાણસાધનાના આધાર લેખે એ જીવવાદની કલ્પના સુસ્થિર થયેલી હતી, અને જૈન પરંપરામાં આ માન્યતામાં અત્યાર સુધીમાં કશો મૌલિક ફેરફાર થયો નથી.

જીવ પરત્વે જૈન, સાંખ્ય-યોગ અને ન્યાય-વૈશેષિક દૃષ્ટિઓની પરસ્પર વિગતવાર તુલના કરીને પંડિત સુખલાલજીએ તારણ એમ કાઢયું છે કે[૧૦] જીવને કૂટસ્થનિત્ય ઠરાવવા માટે સાંખ્ય-યોગ પરંપરાએ ચેતનામાં કોઈ પણ જાતના ગુણોનું અસ્તિત્વ જ ન સ્વીકાર્યું. અને જ્યાં અન્ય દ્રવ્યના સંબંધથી પરિવર્તન યા અવસ્થાન્તરનો પ્રશ્ન આવ્યો ત્યાં તેણે એને માત્ર ઉપચરિત યા કાલ્પનિક માની લીધું. બીજી બાજુ ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરાએ સ્વરૂપતઃ કૂટસ્થનિત્યત્વ સાચવવા દ્રવ્યમાં ઉત્પન્ન થનારા અને નાશ પામનારા ગુણોને સ્વીકાર્યા, છતાં તેને લીધે આધારદ્રવ્યમાં કશું જ વાસ્તવિક પરિવર્તન યા અવસ્થાન્તર થતું હોવાનું તેણે નકાર્યું. એના સમર્થનમાં એમણે યુક્તિ એ રજૂ કરી કે આધાર દ્રવ્ય કરતાં ગુણો સર્વથા ભિન્ન છે, એટલે એમનો ઉત્પાદ-વિનાશ એ કાંઈ આધારભૂત જીવદ્રવ્યનો ઉત્પાદ-વિનાશ કે અવસ્થાન્તર ન ગણાય. ઉપરાંત ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરાએ જૈન અને સાંખ્ય-યોગ પરંપરાની પેઠે દેહભેદે ભિન્ન એવા અનંત અનાદિનિધન જીવદ્રવ્યો સ્વીકાર્યાં, પણ

જૈન પરંપરાની પેઠે તેને મધ્યમ પરિમાણ ન માનતાં, સાંખ્ય-યોગ પરંપરાની જેમ સર્વવ્યાપી માન્યાં; દ્રવ્યદષ્ટિએ જીવતત્ત્વનું ફૂટસ્થનિત્યત્વ સાંખ્ય-યોગ પરંપરાની જેમ જ સ્વીકાર્યું, છતાં ગુણ-ગુણિભાવ યા ધર્મધર્મિભાવની બાબતમાં સાંખ્ય-યોગ પરંપરાથી જુદા પડી અમુક અંશે જૈન પરંપરા સાથે સામ્ય પણ જાળવ્યું. આથી અલગ પડીને જૈન પરંપરાએ જીવતત્ત્વમાં સાહજીક અને સદાતન એવી ચેતના, આનંદ, વીર્ય આદિ અભિન્ન શક્તિઓ સ્વીકારી તેના પ્રતિક્ષણ નવાં નવાં પરિણામો યા પર્યાયો સ્વીકાર્યા, જેથી શરીરયોગ ન હોય તેવી વિદેહમુક્ત અવસ્થામાં પણ જીવ-તત્ત્વમાં સહજ ચેતના, આનંદ, વીર્ય આદિ શક્તિઓનાં વિશુદ્ધ પરિણામો યા પર્યાયોનું ચક્ર ચાલ્યા કરે છે એવું માનવું સુસંગત ઠરે.

૨. દષ્ટિભેદનું કારણ

દાર્શનિક આચાર્યોમાંથી સાંખ્ય પરંપરાના મૂળ પ્રવક્તા કપિલનો શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતામાં ભગવાનની સર્વશ્રેષ્ઠ વિભૂતિઓમાં સિદ્ધ તરીકે ઉલ્લેખ થયો છે,[૧૧] અને તેમને શ્રીમદ્ ભાગવતમાં વિષ્ણુના પંચમ અવતાર તરીકે ગણાવ્યા છે.[૧૨] યોગ પરંપરાના આદિ પ્રવક્તા તરીકે હિરણ્યગર્ભને સ્વીકારવામાં આવે છે.[૧૩] ન્યાયદર્શનના મૂળ પ્રવક્તા મહર્ષિ ગૌતમ મહાન ઋષિ હતા. વૈશેષિકદર્શનના આદ્ય પ્રવક્તા કણાદ પ્રખર તપસ્વી અને દેવતાના સાક્ષાત્કારી હતા.[૧૪] જૈન તીર્થંકર પાર્શ્વનાથ પણ દિવ્ય અલૌકિક અપરોક્ષ કેવલજ્ઞાન ધરાવનાર મહાપ્રસિદ્ધ હતા. આ સાક્ષાત્કારી મહાપુરુષોને જીવતત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થયો હોવાથી તેઓએ એ અંગેના પોતાના નિરૂપણમાં તર્કદષ્ટિને પ્રાધાન્ય ન આપતાં અનુભવમૂલક પ્રત્યક્ષ વ્યવહારમાંનાં ઉદાહરણો અથવા રૂપકોનો ઉપયોગ કરવાનું વધુ યોગ્ય લેખ્યું હતું. પરંતુ આ સાક્ષાત્કારી મહાપુરુષોની શિષ્યપરંપરામાં પાછળથી જે તે દર્શનગત મુદ્દાઓની સ્પષ્ટ સમજૂતી માટે બૌદ્ધિક છણાવટ અને સંપ્રદાય રક્ષા અર્થે એકબીજાની માન્યતાઓનું તર્કમૂલક ખંડનમંડન કરનાર આચાર્યો થયા. એ વિદ્વાનો કેવળ બુદ્ધિ દ્વારા તેનાથી પર એવા તત્ત્વને પકડવા મથતા હતા, અને ઉપનિષદ્ના ઋષિઓની **नैषा तर्केण मतिरापनेया**[૧૫] એ સ્પષ્ટ ચેતવણીને અવગણીને આ વિષય બુદ્ધિની સીમા બહારનો, કેવળ સ્વાનુભવગમ્ય છે, અને એ સ્વાનુભવ દીર્ઘકાલીન તપ અને યોગાભ્યાસ દ્વારા જ પ્રાપ્ત થઈ શકે છે તે વાત જ વીસરી જવા લાગ્યા. પરિણામે જેટલી વધુ સ્પષ્ટતા કરવા ગયા તેટલી વધુ ગૂંચવણમાં ફસાતા ગયા! અને મૂળ તત્ત્વ તો પકડની બહાર જ રહ્યું!!

૩. સાક્ષાત્કારી પુરુષોનો મૂળ ઉપદેશ

બધા જ સાક્ષાત્કારી મહર્ષિઓ અને સિદ્ધોએ એ નિર્વિવાદ રીતે સ્વીકાર્યું છે કે જીવ શરીરથી અલગ તત્ત્વ છે; અને જુદાં જુદાં શરીરોમાં એ બંધાઈને જુદી જુદી યોનિઓમાં જન્મમરણના ચક્રમાં ભમ્યા કરે છે. શરીર નશ્વર છે અને જીવ શાશ્વત છે. તીર્થંકર ભગવાન પાર્શ્વનાથના ઉપદેશને જ તીર્થંકર ભગવાન મહાવીરે શિષ્યો સાથેના સંવાદમાં જે તે પ્રસંગે પ્રશ્નના અનુસંધાનમાં જવાબો આપીને વણી લઈ તત્ત્વની સમજૂતી આપી. જૈન પરંપરામાં જીવના નિરૂપણમાં તેના શરીર-પરિમાણના મુદ્દાને ઘણું જ મહત્ત્વ આપવામાં આવ્યું છે, કારણ કે તે અંગે પ્રશ્નો પૂછનાર જીજ્ઞાસુ શ્રાવકોએ આ મુદ્દા પરત્વે જ વધુ સ્પષ્ટતાની અપેક્ષા રાખી હશે એવું મૂળ આગમ ગ્રંથો પરથી જણાય છે. ઉત્તરકાલીન વાદગ્રંથોમાં આ મુદ્દાનું સ્પષ્ટીકરણ માત્ર બૌદ્ધિક ચર્ચાના સ્તરે થયેલ છે, જ્યારે મૂળ તીર્થંકરોએ એની સ્પષ્ટતા સ્વાનુભાવને આધારે અને જીજ્ઞાસુ સાધકના રોજબરોજના જીવનમાંના વ્યાવહારિક અનુભવમૂલક ઉદાહરણો અને તે ઉપર આધારિત વાસ્તવવાદી તર્કની સહાયથી કરી છે. આ દષ્ટિએ મૂળ આગમગ્રંથોમાંની ચર્ચાનું થોડુંક સિંહાવલોકન કરવા જેવું છે.

જૈન આગમસાહિત્યમાં જીવના અસંખ્ય અનંત પર્યાયો, જીવનું દેહપરિમાણ, જીવનો સંકોચ-વિસ્તારી સ્વભાવ વગેરે મુદ્દાઓની ચર્ચા પંચાસ્તિકાય, સર્વાર્થસિદ્ધિ, રાજવાર્તિક, શ્લોકવાર્તિક, પ્રવચનસાર, કાર્તિકેયાનુપ્રેક્ષા, અનગારધર્મામૃત, તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ષટ્ખંડાગમ, ગોમ્મટસાર ઇત્યાદિ ગ્રંથોમાં થયેલી છે.[16] મૂળ આગમગ્રંથોમાંથી 'રાયપસેણુઇયસુત્ત'માં વિસ્તારથી અને 'પણ્ણવણાસુત્ત'માં સંક્ષેપમાં આ ચર્ચા જોવા મળે છે. 'પણ્ણવણાસુત્ત'માં મહાવીરસ્વામી અને ગૌતમના સંવાદમાં જીવના અસંખ્ય પર્યાયો છે એનું કારણ દર્શાવતાં કહ્યું છે કે અસુરકુમારો, નાગકુમારો, સુવર્ણકુમારો, વિદ્યુતકુમારો, અગ્નિકુમારો, દ્વીપકુમારો, ઉદધિકુમારો, દિશાકુમારો, વાયુકુમારો, સ્તનિતકુમારો, પૃથ્વીકાયો, અપ્કાયો, તેજસ્કાયો, વાયુકાયો, વનસ્પતિકાયો, દ્વીન્દ્રિયો, ત્રીન્દ્રિયો, ચતુરિન્દ્રિયો, પંચેન્દ્રિયો, તિર્યગ્યોનિઓ, મનુષ્યો, વાણમંતરો, જ્યોતિષિઓ, વૈમાનિકો અને સિદ્ધો અસંખ્ય અને અનંત છે, તેથી જ જીવના અસંખ્ય અને અનંત પર્યાયો છે.[17] આ ચર્ચામાં 'પર્યાય' શબ્દ પ્રકારવાચી કે દ્રવ્યધર્મવાચી જણાય છે. 'રાયપસેણુઇય'માં કુમાર કેશીશ્રમણ અને રાજા પ્રદેશીના સંવાદમાં જીવના શરીરપરિમાણ અંગેની ચર્ચામાં આ પર્યાયોની અનંતતા અને અસંખ્યેયતાના આધારે જ વધુ સ્પષ્ટતા કરતાં કહ્યું છે કે જીવ અવાજની જેમ પૃથ્વી, શિલા કે પર્વતને ભેદીને બહાર નીકળી જઈ શકે છે;[18] પ્રદીપની જેમ પોતાના પ્રકાશ વડે પોતાના અસંખ્ય પ્રદેશો કે પર્યાયો દ્વારા નાના કે મોટા શરીરમાં વ્યાપી શકે છે;[19] જીવ દસસ્થાનોવાળો અને છદ્મસ્થ, અર્થાત્ અસર્વજ્ઞ, હોવાથી તેને સર્વતઃ જાણી શકાતો નથી, કેમકે જેમને જ્ઞાન અને દર્શન ઉત્પન્ન થયાં હોય તેવા કે વળી જિન અર્હંતો જ ધર્માસ્તિકાય, અધર્માસ્તિકાય, આકાશાસ્તિકાય, અશરીરબદ્ધ જીવ, પરમાણુ પુદ્ગલ, શબ્દ, ગંધ, વાત, અમુક જીવ જિનપદ પામશે કે નહિ, અમુક જીવ સર્વદુ:ખોનો અંત પામશે કે નહિ વગેરે બાબતો અંગે જાણકારી મેળવી શકે છે.[20] ઉપરોક્ત મૂળ આગમગ્રંથોમાંની ચર્ચા ઉપરથી એ ફલિત થાય છે કે જીવના સ્વરૂપ અંગેની મૂળ જૈન દૃષ્ટિ બૌદ્ધિક ચર્ચા ઉપર નહીં, પણ મૂળ તીર્થંકરોના અતીન્દ્રિયકક્ષાના—Clairvoyance સ્વરૂપના–સ્વાનુભવ ઉપર અવલંબિત છે. આ દૃષ્ટિએ જૈન આગમગ્રંથો અને વેદબ્રાહ્મણધર્મી ઉપનિષદોના તર્કવિષયક ઉપરોક્ત ઉદ્ગાર વચ્ચે ખૂબ સામ્ય છે. અહીં પ્રશ્ન એ છે કે જો ઉપરોક્ત દૃષ્ટિબિંદુ અતીન્દ્રિય સ્વાનુભવમૂલક હોય તો આધુનિક પરામનોવિજ્ઞાનનાં સંશોધનોને આધારે એની કોઈ સંગતિ બેસી શકે ખરી? આ વિચારણા માટે પરામનોવિજ્ઞાનના ક્ષેત્રે થોડોક દૃષ્ટિપાત કરીએ, અને તપાસીએ કે બ્રાહ્મણધર્મી ઋષિઓ, બૌદ્ધ ધર્મના પ્રવર્તક ભગવાન બુદ્ધ અને જૈન ધર્મના તીર્થંકરોએ જીવના સ્વરૂપ અંગે પોતપોતાનાં અલગ રીતનાં પ્રતિપાદન કર્યાં તે બધાં જ વસ્તુતઃ સત્ય છે, છતાં પરસ્પર વિરોધી જણાય છે તેનું કારણ શું છે?

૪. પરામનોવૈજ્ઞાનિક સંશોધનો

પરામનોવિજ્ઞાન એ આ સદીમાં જ અમેરિકા અને બીજા પાશ્ચાત્ય દેશોમાં વિકસેલું એક નવું જ વિજ્ઞાન છે, જેનો ઊંડો અભ્યાસ કરનાર વૈજ્ઞાનિકોના 'પૅરાસાઈકોલૉજી એસોસિયેશન'ને આંતરરાષ્ટ્રીય પ્રચંડ માન્યતા પ્રદાન કરનાર 'અમેરિકન એસોસિયેશન ફોર એડવાન્સમેન્ટ ઑફ સાયંસ' (AAAS) દ્વારા આંતરરાષ્ટ્રીય સ્તરે એક વિજ્ઞાન તરીકેની માન્યતા છેક ઈ. સ. ૧૯૬૯થી મળી ચૂકી છે.[21] આ 'પૅરાસાયકોલૉજી એસોસિયેશન' (PA)ના બે તૃતીયાંશથી વધુ સભ્યો પરામનોવિજ્ઞાનના ક્ષેત્રે ડૉક્ટરેટ ડિગ્રી પ્રાપ્ત કરનાર સંશોધક વૈજ્ઞાનિકો છે, અને એમણે દુનિયાભરમાંથી આ વિષેના સંશોધન. લેખોનો બહુ વિશાળ સંગ્રહ એકઠો કર્યો છે. આજે આ નવા વિજ્ઞાનની ટેલીપથી, સાઇકોકાઈનેસીસ,

બાયો-ફિડબૅક-ટ્રેઈનિંગ, માઇન્ડ-ટ્રાવેલ, સાઇકીક સર્જરી વગેરે અનેક શાખાઓ પણ વિકસી છે, અને એકસઠ સંસ્થાઓમાં આ ક્ષેત્રે સંશોધન કાર્ય ચલાવી રહી છે.[૨૨]

આપણી પ્રસ્તુત જીવસ્વરૂપ વિષયક વિચારણાની દૃષ્ટિએ પરામનોવિજ્ઞાનના ક્ષેત્રે કેટલાક વૈજ્ઞાનિકોએ રસપ્રદ સંશોધન કાર્ય કર્યું છે. ઈ. સ. ૧૯૭૭માં બ્રીટનમાંની ઑક્સફર્ડ યુનિવર્સિટીના ઝૂલૉજીના પ્રોફેસર સર ઍલિસ્ટર હાર્ડીએ માન્ચેસ્ટર કોલેજમાં 'રિલિજીયસ ઍક્સપિરિયન્સ રીસર્ચ યુનિટ' સ્થાપીને ધાર્મિક અનુભવોના પાંચ હજાર નમૂનાઓ એકઠા કરવાનો પ્રોજેક્ટ હાથ ધર્યો હતો, અને ઈ. સ. ૧૯૭૪ સુધીમાં તેમને સાડા ત્રણ હજાર અનુભવોની નોંધો પ્રાપ્ત થઈ ચૂકી હતી, જેમાંથી એક હજાર અનુભવોનું તેમણે વિશ્લેષણ કર્યું છે.[૨૩] બીજી બાજુ, આંતરરાષ્ટ્રીય ખ્યાતિ ધરાવતા પ્રખર મનોવૈજ્ઞાનિક સંશોધક ડૉ. હેરેવાર્ડ કેરિંગ્ટને છેક ઈ. સ. ૧૯૨૫ના અરસામાં 'મૉડર્ન સાઇકિકલ ફિનોમિના' નામનો ગ્રંથ પ્રકાશિત કર્યો હતો જેમાં એણે એમ. ચાર્લ્સ લેન્સેલીનના સંશોધન કાર્યનો સાર આપતું પ્રકરણ લખ્યું હતું, અને પાછળથી તે પ્રકરણનો વિસ્તાર કરીને 'હાયર સાઈકોલૉજીકલ ડેવલપમેન્ટ' નામનો અલગ ગ્રંથ રચ્યો. ઈ સ. ૧૯૨૭માં તેમને લિંગશરીર (Astral Body)ના બહિ:પ્રક્ષેપણ (Projection)ના બાર વર્ષોના અનુભવી સિલવાન મુલદૂન નામના વ્યક્તિના પત્રો મળ્યા, જેમાં લેન્સેલીનની જાણમાં ન હતી તેવી કેટલીક પરામનોવિજ્ઞાનગત બીનાઓના અનુભવની વાતો તેણે જણાવી. પછી આ અનુભવોનું વૈજ્ઞાનિક વિશ્લેષણ કરીને કેરિંગ્ટને મુલદૂનનાં સાથમાં લિંગશરીરના બહિઃપ્રક્ષેપણને લગતો ગ્રંથ પ્રકાશિત કર્યો, જેમાં લિંગશરીર તથા તેની અંતર્ગત રહેલા કારણશરીરના અસ્તિત્વને લગતા સ્વાનુભવો તથા સાબિતીઓ રજૂ કરી છે.[૨૪] હમણાં હમણાં ઈ. સ. ૧૯૮૦માં અમેરિકામાંના મૅટા સાયન્સ કોર્પોરેશને મૃત્યુ પછીની જીવની અવસ્થાને લગતાં જ્યોર્જ મીકનાં સંશોધનો પ્રકાશિત કર્યાં છે.[૨૫]

અમેરિકામાં કેલિફોર્નિયાની સ્ટેનફોર્ડ રીસર્ચ ઈન્સ્ટીટ્યૂટના ડિપાર્ટમેન્ટ ઑવ મટીરિયલ સાયંસના અધ્યક્ષ ડૉ. વિલિયમ ટીલર નામના ભૌતિકવિજ્ઞાનીએ મનુષ્યમાત્રના અસ્તિત્વના (Being)ના સાત સ્તરો (levels) અથવા કલેવરો અંગે વૈજ્ઞાનિક સંશોધન કર્યું છે. આ સાત સ્તરોને તે ફિઝિકલ (પી), ઈથરિક (ઈ), ઍસ્ટ્રલ (એ), માઇન્ડ (એમ ૧, એમ ૨, એમ ૩) અને સ્પીરીટ (એસ) એવા નામે ઓળખાવે છે. અને એમાંના દરેકનો સંબંધ હઠયોગમાં નિરૂપાયેલા સાત ચક્રો, કરોડરજ્જૂમાંથી શરીરમાં પ્રસરતા મજ્જાતંતુઓ કે નાડીઓ તથા પીનિયલ, પીચ્યુટરી, થાઈરોઈડ, થાયમલ, ઍડ્રિનલ અને લીડન અથવા ગોનાડ્ઝ વગેરે ગ્રંથિઓ સાથે સાંકળે છે.[૨૬] કેલિફોર્નિયામાંની મૅટા સાયંસ લેબોરેટરીના સંશોધક વિજ્ઞાની જ્યૉર્જ મીક પણ આ હકીકતનું પોતાના અલગ સંશોધનના આધારે સમર્થન કરે છે.[૨૭] જ્યોર્જ મીકની લેબોરેટરીમાંના યૂજીન ફિલ્ડ, સારાહ ગ્રાન, હાન્સ હેકમાન, જ્હૉન પૉલ જોન્સ, લિલિયન સ્કૉટ વગેરે સંશોધકોને આજથી વીસ, ત્રીસ કે ચાલીસ વર્ષો પૂર્વે મૃત્યુ પામેલા ડૉ. જેસે હરમન હોમ્સ (૧૮૯૬-૧૯૪૦), એફ. સ્કૉટ ફિટ્ઝરાલ્ડ (૧૮૮૦-૧૯૭૬), યૂજીન ફિલ્ડ (૧૮૫૦-૧૮૯૫) રફસ જોન્સ (૧૮૬૩-૧૯૪૮) મૅરી રોબર્ટ્સ રૂહાઇનહાર્ટ (?-૧૯૫૮) ડૅરોથી પાર્કર (૧૮૯૩-૧૯૬૭) ઍલન સીજર (૧૮૮૮-૧૯૧૬) અને ઍડગર રઈસ બરોઝ (૧૮૭૫-૧૯૫૦) જેવા વૈજ્ઞાનિકોને માધ્યમ દ્વારા સહકાર સાંપડયો છે અને એમણે ઇન્દ્રિયાતીત જગતનાં અનેક રહસ્યો આજે આપણી સમક્ષ ખુલ્લાં મૂકવા માંડયાં છે.[૨૮]

૫. સૂક્ષ્મ શરીરો વિશે વૈજ્ઞાનિકોનાં સંશોધનો

સિલ્વન મુલદૂને લિંગશરીર (ઈથરિક અને ઍસ્ટ્રલ)ના દ્રવ્યગત સ્વરૂપ વિષે જણાવતાં કહ્યું છે કે પ્રાણ (life-force)નું બનેલું છે, અને તેમાંની શક્તિનો પુરવઠો તે રોજેરોજ નિદ્રા દરમિયાન સ્થૂળ શરીરથી આશરે છ એક ઈંચ જેટલું છૂટું પડીને વૈશ્વિક પ્રાણ સાથે સીધો સંબંધ ધરાવતું બનીને મેળવી લે છે.[૨૯] ડૉ. જેસી હરમન હોમ્સ અને તેમના જૂથના વૈજ્ઞાનિકોએ પણ વૈશ્વિક જગતના પણ ફિઝિકલ લોએસ્ટ એસ્ટ્રલ, ઇન્ટરમિજીએટ ઍસ્ટ્રલ, હાઇએસ્ટ ઍસ્ટ્રલ, મૅન્ટલ ઍન્ડ કૉઝલ, સિલેસ્ટીયલ અને કૉસ્મિક એમ સાત સ્તર કે લોક અંગે માહિતી આપી છે, અને મૃત્યુ પછી મૅન્ટલ પ્લૅન સુધી પહોંચવા જેટલો આધ્યાત્મિક વિકાસ પામેલ જીવાત્માઓને તે પછીના સિલેસ્ટીયલ પ્લૅન માટેના જરૂરી આધ્યાત્મિક વિકાસ અર્થે અંતિમ મનુષ્ય અવતાર (ફાઈનલ રીબર્થ)ની તક મળે છે એ રહસ્ય ઉપરાંત દેવો સિદ્ધો વગેરે સિલેસ્ટીયલ પ્લૅનમાં રહે છે, અને કૉસ્મિક પ્લૅનમાં એકીભાવ કે અદ્વૈતભાવ કે નિર્વાણની અવસ્થામાં શુદ્ધચૈતન્ય જ અસ્તિત્વ ધરાવે છે એ રહસ્ય પ્રગટ કર્યું છે.[૩૦] આ કૉસ્મિક પ્લૅનને ઉપનિષદોમાંના મોક્ષ કે કૈવલ્ય કે જૈન આગમોમાંના અને બૌદ્ધ પિટકોમાંના નિર્વાણ તરીકે ઓળખીએ છીએ. જ્યારે સિલેસ્ટીયલ પ્લૅનને વેદ અને બ્રાહ્મણગ્રંથોમાંના વિષ્ણુપદ તરીકે સહેલાઈથી ઓળખી શકાય છે. ડૉ. હોમ્સે આ સાત પ્લેનનો મનુષ્યના સાત સ્તરો સાથે સીધો સંબંધ હોવાનું જણાય છે.[૩૧]

જ્યોર્જ મીકે સ્પષ્ટતા કરી છે કે મનુષ્યના અસ્તિત્વના ઉપરોક્ત સાત સ્તરોમાંથી સ્થૂળ-શરીર અને લિંગશરીર (ઈથરિક કે બાયોપ્લાઝમિક ડબલ) એ બે સ્તરો મનુષ્ય નજરે જોઈ શકે તેવા છે.[૩૨] સામાન્ય મનુષ્ય તો કેવળ સ્થૂળશરીરને જ જોઈ શકે છે, જ્યારે લિંગશરીરને અમુક પ્રકારનાં પ્રાણીઓ, અને વિશિષ્ટ પ્રકારના આરસા કે લેન્સવાળા યંત્રોની મદદથી અથવા અમુક તાંત્રિક કે યૌગિક સિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરેલા મનુષ્યો જોઈ શકે છે. કેટલીક વાર સામાન્ય મનુષ્યોને પણ અમુક વિશિષ્ટ સંજોગોમાં લિંગશરીર ક્ષણભર નજરે પડી જાય છે, પણ પછી તેમના શરીર પર તેની ખૂબ માઠી અને કવચિત્ જીવલેણ અસર પડી જાય છે. આ લિંગશરીર પ્રાણના સૂક્ષ્મતમ પરમાણુઓનું બનેલું હોય છે અને તેને વિશિષ્ટ રંગવાળું આભામંડળ (Aura) હોય છે.[૩૩] આ આભામંડળ સ્થૂળશરીરના આકારને અનુસરતું અને સ્થૂળશરીરમાં વ્યાપીને તેની બધી બાજુ આશરે છ ઈંચ જેટલું બહાર સુધી પ્રસરેલું હોય છે. [૩૪]

૬. ઉપસંહાર

પરામનોવિજ્ઞાનનાં સંશોધનોની આ પશ્ચાદ્ભૂમિકાને લક્ષમાં રાખીને આપણે ઋષિમુનિઓ, જૈન તીર્થંકરો અને બુદ્ધ ભગવાને પ્રબોધેલ ઉપદેશોમાં જીવ અંગે જે વિચારો રજૂ કર્યા હતા તેની તપાસણી કરીએ તો નવી જ દૃષ્ટિ પ્રાપ્ત થશે. વૈશ્વિક જગતના ઉપરોક્ત સાત પ્લેન અને મનુષ્યના અસ્તિત્વની સ્થૂળ શરીરથી આરંભીને ઉપર જણાવેલા સાત સ્તરોમાંથી કયા સ્તરને લક્ષમાં રાખીને આ આર્ષદૃષ્ટાઓ પોતાનો ઉપદેશ આપતા એ સમજીએ તો મૂળ દ્રષ્ટાઓનાં મંતવ્યો વચ્ચેનો વિરોધાભાસ આપણા અજ્ઞાન ઉપર આધારિત, અને આપણે જેને સર્વોચ્ચ માની બેઠા છીએ તે બુદ્ધિની ટૂંકી પહોંચને આભારી છે તેની પ્રતીતિ થયા વિના નહીં રહે. આદ્ય શંકરાચાર્યે જ્યારે જીવ બ્રહ્મની એકાત્મતા કે અદ્વૈતની વાત કરી ત્યારે તે અંતિમ કક્ષાના પરમ સત્ય (Absolute

Truth)ને પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ વિચારતા હતા, અને જ્યારે તેમણે વિવિધ દેવદેવતાઓનાં ઉપાસના-પરક સ્તોત્રો રચ્યાં ત્યારે તે વ્યાવહારિક સત્યની કક્ષાએ વિચારતા હતા. જ્યારે બુદ્ધ ભગવાને જીવના અસ્તિત્વ કે સ્વરૂપ અંગે કશી સ્પષ્ટતા ન કરતાં શૂન્ય કે નિર્વાણને લગતો ઉપદેશ કર્યો ત્યારે તે પરમ સત્યની પારમાર્થિક ભૂમિકાનો ઉલ્લેખ કરતા હતા, અને તેથી જ તેમણે નિર્વાણથી અવિદ્યા સુધીની જીવનબંધકારક કારણશૃંખલાનું જીવનસાધનાની જીવોપકારક બુદ્ધિ, વ્યાવહારિક ભૂમિકાએ નિરૂપણ કર્યું. કપિલે સૂક્ષ્મ વિશ્લેષકની દૃષ્ટિ રાખીને પુરુષ-પ્રકૃતિના વિવેકજ્ઞાનને પાયામાં રાખીને વ્યાવહારિક ભૂમિકાએ જીવબહુત્વ, લિંગશરીર, જીવબંધકારક કારણો વગેરેનું સ્પષ્ટીકરણ કર્યું. ગૌતમે બુદ્ધિપ્રવણ મનુષ્યોને તાર્કિક પ્રતીતિ દ્વારા જીવધર્મનું દર્શન કરાવવા તથા કણાદે સૃષ્ટિમાંના પંચમહાભૂત કાળ, દિશા અને મનથી આત્માને અલગ દર્શાવવા અનુભવમૂલક તાર્કિક દૃષ્ટિ રજૂ કરી અને પરમાણુકારણવાદનો આશ્રય લીધો. જૈન તીર્થંકરોએ સમ્યક્ જ્ઞાન, સમ્યક્ દર્શન, સમ્યક્ ચારિત્ર્ય એ ત્રિવિધ રત્નોની ઉત્તરોત્તર અધિક મૂલ્યવત્તા લક્ષમાં રાખીને, કર્મના પાયાના સૂક્ષ્મ વૈશ્વિક કાયદાને કેન્દ્રમાં રાખી, અણિશુદ્ધ વ્યાવહારિક દૃષ્ટિકોણથી જીવના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કર્યું હોવાથી તેમણે મનુષ્યના અસ્તિત્વના નીચેના બે સ્તરોને જ પ્રસ્તુત લેખ્યા, અને તેમને લગતી રહસ્યમય હકીકતોને તેમણે પોતાના ઉપદેશમાં નિરૂપી. મનુષ્યના અસ્તિત્વના ઉપર દર્શાવેલા સાત સ્તરોમાંના દરેક પરસ્પર નીચેનામાં વ્યાપેલા રહે છે અને જીવાત્મા સ્થૂળ શરીરને છોડી જાય ત્યારે બાકીના છ સ્તરો સહિત ઉચિત વૈશ્વિક લોક તરફ પ્રયાણ કરે છે અને પછી બીજા શરીરમાં ફરીથી જન્મ લેવા પ્રવેશે ત્યારે પણ એ છ સ્તરો તેની સાથે જ રહે છે, છતાં અતીન્દ્રિય દૃષ્ટિને તો ઍસ્ટ્રલ સુધીના બે કે ત્રણ સ્તર જ નજરે પડે છે તે હકીકતને વાસ્તવવાદી પ્રત્યક્ષપ્રિય તીર્થંકરોએ ખાસ લક્ષમાં રાખી છે. બીજી બાજુ તેમણે જીવને પ્રદીપની સાથે સરખાવ્યો છે તેમાં તો ઉપનિષદના ઋષિઓ સાથે તેઓ એકમત હોવાનું દર્શાવે છે, અર્થાત્ જીવાત્માના શુદ્ધચૈતન્ય સ્વરૂપ અંગે એમને જાણકારી જ નહોતી એવું નથી. કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરેલા તીર્થંકરોને એ જ્ઞાન ન હોય તે સંભવિત નથી. પરંતુ એ કક્ષાના જ્ઞાનને સામાન્ય મનુષ્યોને ઉપયોગી વાસ્તવાદી ઉપદેશમાં વણવાથી અનુયાયીઓ માટે, વેદાન્તી કે બૌદ્ધ સાધકોની જેમ, ભ્રમમાં અટવાવાની વધુ શકયતા છે, અને તેથી જીવાત્માની મોક્ષ માટે, જરૂરી કર્મક્ષય, તેના પરિણામે શુદ્ધ જ્ઞાન, તેના પરિણામે શુદ્ધ દર્શન અને તેના દ્વારા મોક્ષ માટે ઉપકારક શુદ્ધ આચારની સાધનામાં વિક્ષેપ આવશે એવી અણિશુદ્ધ વ્યાવહારિક–વણિગ્બુદ્ધિવાળી–દૃષ્ટિ રાખીને કિંચિત્ તપઃસિદ્ધિ કે અતીન્દ્રિય જ્ઞાન થતાં જ સાક્ષાત્ અનુભવની કક્ષામાં આવી પડે તેવા લિંગશરીરની ભૂમિકાથી જ જીવસ્વરૂપનું નિરૂપણ તેમણે કર્યું. અને તેથી જ તેમણે જીવને શરીરપરિમાણ પ્રબોધ્યો, તેથી જ તેમણે જીવના પુદ્ગલ-પરમાણુમય શરીર અને તેમાંની નીલ, કાપોત, તેજ, પદ્મ, શુક્લ અને કૃષ્ણ લેશ્યા–તેજશ્છટા–કે આભામંડળ (Aura)ને લગતી હકીકતો નિર્દેશી. આધુનિક પરામનોવિજ્ઞાને સિદ્ધ કર્યું છે કે મનુષ્યના માનસિક ભાવોમાં ફેરફાર થતાં જ તેના આભામંડળમાંના રંગોમાં પણ પરિવર્તન આવે છે અને મનુષ્યનો આધ્યાત્મિક વિકાસ થતાં તેના મનના સ્થાયી, ભાવપિંડનું આભામંડળ ઉત્તરોત્તર વધુ તેજસ્વી થવા લાગે છે. જૈન તીર્થંકરોની લેશ્યાને લગતી વિચારણા આ દૃષ્ટિએ ખાસ સમજવા જેવી છે. આધુનિક પરામનોવિજ્ઞાનનાં જ સંશોધનોને યુવાચાર્ય મહાપ્રજ્ઞે જૈન પરિભાષામાં વણીને રજૂ કર્યાં છે,[૩૫] તેનું રહસ્ય આ લેખમાંની સામગ્રીને આધારે સમજમાં આવશે.

સંદર્ભો :

૧. ઉમાસ્વાતિ—तत्त्वार्थसूत्र, २. १० : संसारिणो मुक्ताश्च ।
૨. વાદિદેવસૂરી—प्रमाणनयतत्त्वालोक, ७. ५५. ५६ : प्रमाता प्रत्यक्षादिप्रसिद्ध आत्मा । चैतन्यस्वरूपः परिणामी कर्ता साक्षाद्भोक्ता स्वदेहपरिमाण प्रतिक्षेत्रं भिन्नः पौद्गलिकादृष्टवांश्चायम् ।
૩. પંડિત સુખલાલજી સંઘવી—ભારતીય તત્ત્વવિદ્યા (મ. સ. યુનિ., વડોદરા, ૧૯૫૮) પૃ. ૫૩–૫૪.
૪. ઉમાસ્વાતિ—त. सू. ५. ३ : नित्यावस्थितान्यरूपाणि ।
૫. उत्तराध्ययनसूत्रम्, २८.११ : नाणं च दंसणं चेव चरित्तं च तवो तहा ।
वीरियं उवओगो य एयं जीवस्स लक्खणं ॥
૬. ઉમાસ્વાતિ—त. सू. २.२६.२९ : विग्रहगतौ कर्मयोगः । विग्रहवती च संसारिणः प्राक् चतुर्भ्यः ।
૭. ગણધરવાદ, ગાથા ૧૬૩૮.
૮. ઉમાસ્વાતિ—त. सू. ५.१५–१६ : असंख्येयभागादिषु जीवानाम् । प्रदेशसंहारविसर्गाभ्यां प्रदीपवत् ।
૯. પંડિત સુખલાલજી સંઘવી—ભા.ત.વિ., પૃ. ૫૩.
૧૦. એજન, પૃ. ૫૮.
૧૧. भगवद्गीता, १०.२६ : ...सिद्धानां कपिलो मुनिः ।
૧૨. श्रीमद्भागवतम् १.३.१० : पंचमः कपिलो नाम सिद्धेशः कालविप्लुतम् ।
प्रोवाचासुरये सांख्यं तत्त्वग्रामविनिर्णयम् ॥
૧૩. बृहद्योगियाज्ञवल्क्यस्मृति, १२.५ : हिरण्यगर्भो योगस्य प्रोक्ता नान्यः कदाचन ॥
૧૪. वायुपुराणम्, २३.२१६.
૧૫. कठोपनिषद् १.२.९.
૧૬. जैनेन्द्रसिद्धान्तकोश, भाग २, (संपादक क्षु. जिनेन्द्र वर्णी, प्रका. भारतीय ज्ञानपीठ, वाराणसी १९४४), पृ. ३३०–३३८.
૧૭. पण्णवणासुत्तं (પં. ભગવાનદાસ સંપાદિત), પૃ. ૫૨૭.
૧૮. रायपसेणइय (પં. બેચરદાસ સંપાદિત આવૃત્તિ), પૃ. ૩૧૪.
૧૯. એજન, પૃ. ૩૨૪.
૨૦. એજન, પૃ. ૩૨૪.
૨૧. Nona Coxhead—Mind Power, (Penguin Books, 1976) pp 17–25.
૨૨. Ibid; pp. 257–262.
૨૩. Ibid; pp. 218–220.
૨૪ Sylvan Muldoon & Hereward Carrington—The Projection of the Astral Body (Pub. Rider & Co., London, 1974).

૨૫. George W. Meek—After We Die, What then? (Publ. Meta Science Corporation Publications Division, Franklin, U. S. A., 1980).
૨૬. Tiller, W.A.—The Transformation of Man. Monograph, U.S.A., 1970; Nona Coxhead, op. cit., pp. 202-207.
૨૭. Meek—op. cit., pp. 37-39.
૨૮. Dr. Jesse Herman Holmes and the Holmes Research Team—As We See It From Here (Meta Science Corporation Publication Division, U.S.A., 1980).
૨૯. Muldoon & Carrington, op. cit., pp. 122-125.
૩૦. Holmes, etc.—op. cit., pp. 63-100.
૩૧. Ibid, pp. 92-103.
૩૨. Meek-op. cit., pp. 37-38.
૩૩. Holmes, etc.,—op. cit., pp. 77-79.
૩૪. Coxhead, op. cit., pp. 105-152.
૩૫. યુવાચાર્ય મહાપ્રજ્ઞ—આભામંડળ (સંપાદક : મુનિ દુલહરાજ, અનેકાન્તભારતી પ્રકાશન, અમદાવાદ, ૧૯૮૨).

રસ–મીમાંસામાં अनुयोगद्वारसूत्रकारનું પ્રદાન

કાનજીભાઈ પટેલ

શ્વેતામ્બર જૈનાગમોમાં અનુયોગદ્વાર (સંકલન આ. ઈ. સ. ૩૫૦) તેમાં અપાયેલ કેટલીક સાંસ્કૃતિક સામગ્રી માટે નોંધપાત્ર છે. અનુયોગદ્વારસૂત્રકારે સૂત્ર ૨૬૨માં નવ નામની ચર્ચા કરતી વખતે નવ રસ ગણાવ્યા છે : ૧. વીર, ૨. શૃંગાર, ૩. અદ્ભુત, ૪. રૌદ્ર, ૫. વ્રીડનક, ૬. બીભત્સ, ૭. હાસ્ય, ૮. કરુણ અને ૯. પ્રશાન્ત. સૂત્રકારે રસ અંગે કોઈ શાસ્ત્રીય ચર્ચા કરી નથી, પણ આ અંગેનું તેમનું કેટલુંક પ્રદાન મૌલિક અને નોંધપાત્ર છે. એમની રસમૌલિકતા બે પ્રકારની છે. ૧. રસના ક્રમ અંગેની ૨. પરંપરાસ્વીકૃત 'ભયાનક' રસને સ્થાને' વ્રીડનક' રસની સ્વીકૃતિ. મૌલિકતાના નિર્દેશનો અહીં ઉપક્રમ રાખ્યો છે.

રસ એટલે શું ?

'रस्यन्ते आस्वाद्यन्ते इति रसाः ।

એવી રસ શબ્દની વ્યુત્પત્તિ છે. વૈદિક સાહિત્યમાં રસ શબ્દનો પ્રયોગ છે. પણ આરંભમાં વનસ્પતિમાંથી નિચોવીને જે પાણી જેવો પદાર્થ કાઢવામાં આવે તેને માટે તે પ્રયુક્ત થતો. જેમ કે, સોમલતાને વાટીને તેમાંથી નિચોવીને કાઢેલો રસ તે સોમરસ. આ રસમાં વિશિષ્ટ સ્વાદ હશે. તેથી 'જેનો આસ્વાદ થાય, સ્વાદ માણવામાં આવે તે રસ' એ અર્થ કાળે કરીને થતો ગયો. આ રસનું પાન કરવાથી કે આસ્વાદ માણવાથી શક્તિ આવે, મદ થાય, ઉત્સાહ ઉદ્ભવે અને અંતે આહ્લાદ જન્મે. આ રીતે રસનો અર્થ ધીમે ધીમે માનસિક આહ્લાદ થતો ગયો. ઉપનિષત્કાલ આ વાતની સાક્ષી પૂરે છે. જ્યારે એ વિશ્વના પરમતત્ત્વરૂપ બ્રહ્મને રસમય કહે છે :

'रसो वै सः । रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दी भवति ।'

(તૈત્તિરીય ઉપનિષદ્–૨/૭) : ત્યારે તે કેવળ આહ્લાદમય કે આનંદમય છે એ દર્શાવવાનો હેતુ સ્પષ્ટ થાય છે. રસ શબ્દના અર્થો વિશ્વકોશ મુજબ—

"रसो गन्धरसे स्वादे तिक्तादौ विषरागयोः ।
शृंगारादौ द्रवे वीर्ये देहधात्वम्बुपारदे ॥"

આમાંથી શૃંગાર વગેરેની સાથે જે રસ પ્રયુક્ત થાય છે, તેની ચર્ચા અહીં અભિપ્રેત છે. 'શૃંગાર વગેરે રસ' એવો પ્રયોગ સહુ પ્રથમ આપણને રામાયણમાં મળી આવે છે. પણ રામાયણના બાલકાંડનો આ અંશ પ્રક્ષિપ્ત હોવાની સંભાવના છે. આથી કામસૂત્રના નિર્દેશને સૌથી પ્રાચીન માનવામાં વાંધો નથી, જ્યાં વાત્સ્યાયન કહે છે—"तदिष्टभावलीलानुवर्तनम् ।" (કા. સૂ. ૬/૨-૩૫). આ સ્થળે સ્પષ્ટ રીતે શૃંગારાદિ રસની વાત છે, તે સહજમાં સમજી શકાય છે. કેમકે, તેના પરની "જયમંગલા" ટીકામાં લખ્યું છે : "नायकस्य शृंगारादिषु य इष्टो रसो भावः स्थायिसञ्चारिसात्त्विकेषु लीलाचेष्टितानि तेषामनुवर्तनम् ।" (–નગેન્દ્ર : રસસિદ્ધાન્ત પૃ. ૮) વાત્સ્યાયનનો સમય ઈ. સ. પૂર્વે લગભગ છઠ્ઠી સદીનો મનાય છે, આથી સાહિત્યશાસ્ત્રમાં રસ શબ્દની પ્રચલિત વિભાવના પણ તેટલી પ્રાચીન હશે એમ કહી શકાય.

રસની વ્યાખ્યા

"विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः ।" (ના. શા.–ગા. ઓ. સિ. ભા. ૧, પૃ. ૨૭૨)

એમ ભરતમુનિએ નાટ્યશાસ્ત્રમાં રસની ચર્ચામાં જણાવ્યું છે. વિદ્વાનો આને ભરતનું રસસૂત્ર ગણાવે છે. અને તે ઉપરથી ૧. ઉત્પત્તિવાદ, ૨. અનુમિતિવાદ, ૩. ભુક્તિવાદ, ૪. અભિવ્યક્તિવાદ—એવા ચાર સિદ્ધાન્તોનો વિકાસ થયો છે. અનુયોગદ્વારસૂત્રકારે કેવળ 'णव कव्वरसा पण्णत्ता' એમ કહ્યું છે. कव्व શબ્દ અહીં 'કાવ્ય'ના વ્યાપક અર્થમાં સૂત્રકારને અભિપ્રેત હોય એમ લાગે છે. તેમણે રસની વ્યાખ્યા કરી નથી. પણ ટીકાકાર (હર્ષપુરીય ગચ્છના) મલધારી હેમચંદ્રે રસ શબ્દની શાબ્દિક વ્યુત્પત્તિ અને વ્યાખ્યા આપતાં જણાવ્યું છે : रस्यन्ते अन्तरात्मनाऽनुभूयन्त इति रसाः तत्तत्सहकारिकारणसन्निधानोद्भूताश्चेतोविकारविशेषा इत्यर्थः उक्तं च "बाह्यार्थालम्बनो यस्तु विकारो मानसो भवेत् । स भावः कथ्यते सद्भिस्तस्योत्कर्षो रसः स्मृतः ।' (અનુ. હેમ. વૃત્તિ. પૃ. ૧૩૫) અર્થાત્ અંતરાત્માથી જે અનુભવાય છે તે રસ કહેવાય છે. એ રસો તત્તત્સહકારી કારણોની સમીપતાથી ચિત્તમાં ઉત્કર્ષવિશેષ ઉત્પન્ન કરે છે. તે અનુપમ હોય છે. કહ્યું પણ છે કે બાહ્યાર્થના અવલંબનથી જે માનસિક ઉલ્લાસ હોય છે તે ભાવ છે. ભાવનો ઉત્કર્ષ રસ છે. અલબત્ત, ટીકાકારની વ્યાખ્યા સૂત્રકાર પછી સારા એવા સમયે (ઈ. સ.નો ૧૧–૧૨મો સૈકો) થયેલી હોઈ તે દરમિયાનના સમયગાળામાં રસની ચર્ચા ભારતીય સાહિત્યશાસ્ત્રમાં વિસ્તારથી થઈ ચૂકી હતી.

રસ–સંખ્યા :

ભરતમુનિના નાટ્યશાસ્ત્રમાં રસની વ્યાખ્યા, પ્રકારો ઇત્યાદિની વિસ્તૃત ચર્ચા છે. ત્યાં તેમણે શૃંગાર, હાસ્ય, કરુણ, રૌદ્ર, વીર, ભયાનક, બીભત્સ અને અદ્ભુત એ આઠ રસો નાટકમાં સ્વીકાર્યા છે :

> शृंगारहास्यकरुणा रौद्रवीरभयानकाः ।
> बीभत्साद्भुतसंज्ञौ चेत्यष्टौ नाट्ये रसाः स्मृताः ॥ (ના. શા. ૬/૧૫) :

આઠ રસ માનવાની પરંપરા ભરતમુનિ કરતાં પણ પ્રાચીન છે. કારણ કે, તેમણે 'મહાત્મા દ્રુહિણે રસ આઠ છે એમ કહ્યું છે' એવો હવાલો આપ્યો છે : एते ह्यष्टौ रसाः प्रोक्ता द्रुहिणेन महात्मना ।' (ના. શા. ૬/૧૬) : ભરતમુનિના ટીકાકાર અભિનવે 'રસ નવ છે, પણ શાન્તનો અપલાપ-નિષેધ કરનાર ત્યાં આઠ' એમ પાઠ આપ્યો છે : तेन प्रथमं रसाः । ते च नव । शान्तापलापिनस्त्वष्टाविति तत्र पठन्ति । (ના.શા—ગા. ઓ. સિ, પૃ. ૨૬૭) : પણ તે બરાબર લાગતું નથી. કારણ કે, રસની ઉત્પત્તિ, વર્ણ, અધિદેવતા વગેરેની ચર્ચામાં પણ ભરતે આઠ રસની જ ચર્ચા કરી છે; નવની નહીં. નવમો શાંત નામનો રસ પાછળથી ઉમેરાયો છે. ભરતમુનિ પછી પ્રાચીન આચાર્યોમાં મહાકવિ કાલિદાસ (ઈ. સ. ૪–૫ શતાબ્દી), અમરસિંહ (છઠ્ઠી શતાબ્દી), ભામહ (છઠ્ઠી શતાબ્દી) અને દંડી (આ. ઈ. સ. ૬૭૫–૭૨૫) આદિએ પણ નાટકોમાં આઠ રસોનો જ ઉલ્લેખ કર્યો છે.

નાટકમાં શાન્ત સહિત નવ રસનો પ્રથમ ઉલ્લેખ ઉપલબ્ધ ગ્રંથોમાં સૌથી પહેલાં ઉદ્ભટના 'કાવ્યાલંકારસંગ્રહ'માં મળે છે :

> शृंगारहास्यकरुणरौद्रवीरभयानकाः ।
> बीभत्साद्भुतशान्ताश्च नव नाट्ये रसा स्मृताः ॥ (૪–૪)

રામચંદ્ર–ગુણચંદ્રે (ઈ. સ. ૧૨ મી શતાબ્દી મધ્યભાગ) પણ નવ રસો માન્યા છેઃ

> शृंगारहास्यकरुणाः रौद्रवीरभयानकाः ।
> बीभत्साद्भूतशान्ताश्च रसाः सद्भिर्नव स्मृताः ॥ (ના. દ. ૩/૯):

આ સ્વીકૃત નવ રસોમાં રુદ્રટે પ્રેયાન નામના દસમા રસને ઉમેરી દીધો છે :

शृंगारवीरकरुणा बीभत्सभयानकाद्भुता हास्यः ।
रौद्रः शान्तः प्रेयानिति मन्तव्या रसाः सर्वे ॥ (કા. સૂ. ૧૨૯૩) :

અલબત્ત, રુદ્રટને કોઈ અનુયાયી કે શિષ્ય મળ્યો નહીં. આ ઉપરાંત સ્નેહ, લૌલ્ય અને ભક્તિનો રસ તરીકે નિર્દેશ થયો છે અને વિદ્વાનોએ એનું ખંડન પણ કર્યું છે. (જુઓ હેમચંદ્રાચાર્ય–કાવ્યાનુશાસન : મહાવીર જૈન વિદ્યાલય, મુંબઈ. પૃ. ૧૦૬) ટૂંકમાં, નવ રસોની સ્વીકૃતિ સામાન્ય રીતે થઈ છે. ડો. વી. રાઘવનનું માનવું છે કે નવમા શાંત રસની સ્વીકૃતિ માટે ઘણું કરીને જૈનો અને બૌદ્ધો જવાબદાર છે. (The Number of Rasas : synopsis page XIV)

ઉદ્ભટે નવ રસો નાટકમાં હોય છે તેમ કહ્યું છે, તો રુદ્રટના સમસામયિક રુદ્રભટે તે નવ રસો કાવ્યમાં હોય છે એવી ઘોષણા કરીને 'नव काव्ये रसाः स्मृताः ।' એમ કહી દીધું. અભિનવગુપ્તે રસ નવ જ છે એમ કહી શાન્ત રસની નાટક અને કાવ્ય બન્નેમાં પ્રતિષ્ઠા કરી છે : 'एवमेते रसा ज्ञेया नवेति ।' (ના. શા. ગા. ઓ. સિ, પૃ. ૩૪૧). મમ્મટે 'नवरसरुचिरा' ભારતીની સ્તુતિ કરી છે જે અત્યન્ત પ્રસિદ્ધ છે. (કા. પ્ર ૧.૧)

અનુયોગદ્વારસૂત્રકારે પણ 'नव कव्वरसा पण्णत्ता तं जहा–वीरो सिंगारो अब्भुओ य रोद्दो य होइ बोधव्वो । वेलणओ बीभच्छो हासो कलुणो पसंतो य ॥' (અનુ. સૂત્ર. ૨૬૨), એમ કહી કાવ્યના નવ રસો આપ્યા છે. અર્થાત્ અહીં તેમણે વીર, શૃંગાર, અદ્ભુત, રૌદ્ર, વ્રીડનક, બીભત્સ, હાસ્ય, કરુણ અને પ્રશાંત એમ કાવ્યના નવ રસ ગણાવ્યા છે. આમાંથી પાંચમો વ્રીડનક નામનો જે રસ તેમણે દર્શાવ્યો છે તેનો નિર્દેશ સાહિત્યશાસ્ત્રના કોઈપણ આચાર્યના ગ્રંથમાં મળતો નથી. નાટ્યશાસ્ત્રમાં જ્યાં વ્યભિચારી ભાવોની ચર્ચા છે તેમાં વ્રીડા નામના વ્યભિચારી ભાવનો સમાવેશ થાય છે. વ્રીડનકનો સ્થાયીભાવ આ વ્રીડા યા લજ્જા ગણવામાં આવ્યો છે. ભરતમુનિએ વ્રીડા માટે લખ્યું છે: व्रीडा नाम–अकार्यकरणात्मिका । सा च गुरुव्यतिक्रमणावज्ञानप्रतिज्ञातानिर्वहण-पश्चात्तापादिभिर्विभावैः समुत्पद्यते ।.....किञ्चिदकार्यं कुर्वन्नेवं यो दृश्यते शुचिभिरन्यैः । पश्चात्तापेन युतो व्रीडित इति वेदितव्योऽसौ ॥ लज्जानिगूढवदनो भूमिं विलिखिन्नखांश्च विनिकृन्तन् । वस्त्राङ्गुलीयकानां संस्पर्शं व्रीडितः कुर्यात् ॥ (ના. શા–ગા. ઓ. સિ. ભા. ૧, પૃ. ૩૬૩–૬૪) વ્રીડાના ભરતમુનિએ આપેલાં લક્ષણો સાથે સૂત્રકારનું વ્રીડનક રસનું વર્ણન સહજમાં સરખાવી શકાય તેમ છે :

विणओवयारगुज्झगुरुदारमेरानतिक्कमुप्पण्णो । वेलणओ नाम रसो लज्जासंकाकरणलिंगो ॥

અહીં જોઈ શકાય છે કે ગુરુવ્યતિક્રમણની વાત શબ્દશઃ બન્નેમાં એક છે. પશ્ચાત્તાપજનિત લજ્જા પણ બન્ને સ્વીકારે છે. આથી એક અનુમાન થઈ શકે કે સૂત્રકારને વ્રીડનક રસની કલ્પના ઉદ્ભવી છે તેમાં ભરતમુનિએ દર્શાવેલ વ્રીડા નામના વ્યભિચારી ભાવે ભાગ ભજવ્યો હોય.

સૂત્રકારે વ્રીડનક રસનાં લક્ષણ અને ઉદાહરણ પણ આપ્યાં છે. વાસ્તવમાં તેમને પુરોગામીઓ નથી કે કોઈ અનુગામીઓ નથી કે જેણે વ્રીડનક નામનો રસ સ્વીકાર્યો હોય. રામચંદ્ર-ગુણચંદ્ર જેવા જૈન કાવ્યશાસ્ત્રીઓએ પણ વ્રીડનક રસ સ્વીકાર્યો નથી. એ રીતે મૂલવતાં આ તેમનું મૌલિક પ્રદાન કહેવાય.

ભયાનકને ન સ્વીકારી સૂત્રકારે રસની સંખ્યા તો નવ જ રાખી છે. ભયાનક રસનો સ્વીકાર ન કરવા માટે તેમણે પોતે કોઈ કારણ આપ્યું નથી. પણ ટીકાકાર મલધારી હેમચંદ્રે

"વ્રીડનકને સ્થાને કેટલાક ભયજનકસંગ્રામાદિવસ્તુદર્શનથી ઉત્પન્ન થતો ભયાનક રસ ગણાવે છે. પરન્તુ ભયાનક તો તેના કારણભૂત રસ રૌદ્રનું જ અંગ છે. માટે તેની પૃથક સત્તા નથી." એમ કહી તેને અહીં રૌદ્ર રસની અંતર્ગત ગણતાં જુદો ન ગણવા જણાવ્યુ છે. (અનુ. હેમ. વૃત્તિ પૃ ૧૩૫).

સૂત્રકારે જેને પ્રશાંત રસ કહ્યો છે તે શાંતરસનું નામાન્તર છે એમ માનવામાં વાંધો નથી. અનુયોગદ્વારસૂત્રમાં પ્રશાંત રસની સ્વીકૃતિમાં માત્ર ધાર્મિક દૃષ્ટિ છે, તેને નાટક કે કાવ્ય સાથે કંઈ સંબંધ નથી એવું મંતવ્ય ડૉ. એસ. કે. ડેએ દર્શાવ્યું છે. (Sanskrit Poetics Vol. I p. 36 f. n) પણ ડૉ. વી. રાઘવને તેમના આ મંતવ્યનું ખંડન કર્યું છે. (The Number of Rasas, page 23).

રસોનો વિશેષક્રમ : ભરતમુનિએ શૃંગાર, હાસ્ય, કરુણ, રૌદ્ર, વીર, ભયાનક, બીભત્સ અને અદ્‌ભુત એ પ્રકારે રસોનો ક્રમ આપ્યો છે (ના. શા. ૬/૧૫). અભિનવભારતીમાં તે ક્રમનું કારણ વિગતથી જણાવવામાં આવ્યું છે. શૃંગાર દરેકને અતિ સુલભ અને સુપરિચિત હોવાથી સૌને માટે હૃદ્ય છે, માટે શૃંગારને પ્રથમ સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે. (અનુ. હેમ. વૃત્તિ પૃ. ૧૩૪–૩૫ પર અનુયોગદ્વારસૂત્રના ટીકાકારે પણ આનો ઉલ્લેખ કર્યો છે.) હાસ્ય એ શૃંગારનો અનુગામી છે, માટે શૃંગાર પછી હાસ્યનું સ્થાન છે. હાસ્યથી વિપરીત સ્થિતિ કરુણની છે એથી તેનું સ્થાન હાસ્ય પછીનું છે. કરુણનું નિમિત્ત રૌદ્રરસ હોવાથી કરુણ પછી રૌદ્રરસનું સ્થાન છે. એ પછી કાળ, અર્થ અને ધર્મપ્રધાન વીરરસ આવે છે. વીરરસનું મુખ્ય કાર્ય ભયભીતને અભય પ્રદાન કરવાનું હોઈ વીરરસની સાથે તેના વિરોધી ભયાનકને સ્થાન આપવામાં આવે છે. વીરરસના પ્રભાવથી બીભત્સ દૃશ્ય ઉપસ્થિત થાય છે, એથી ભયાનક પછી બીભત્સને મૂકવામાં આવે છે. કહ્યું છે કે "અંતમાં અદ્‌ભુતને સ્થાન આપવું જોઈએ." : **पर्यन्ते कर्तव्यो नित्यं रसोऽद्भुतः ॥** (ના. શા. ૧૮.૪૩): એથી આઠ રસોમાં છેલ્લું સ્થાન અદ્‌ભુતનું છે. ત્યાર પછી ધર્મ–અર્થ–કામરૂપ ત્રિવર્ગના સાધનભૂત પ્રવૃત્તિ ધર્મોથી વિપરીત નિવૃત્તિધર્મપ્રધાન અને મોક્ષફળવાળો શાંત રસ આવે છે. (ના. શા—ગા. ઓ. સિ. પૃ. ૨૬૭).

અનુયોગદ્વારસૂત્રકારે શૃંગારને સ્થાને વીરરસને પ્રથમ સ્થાન આપ્યું છે. એ માટે તેમણે કોઈ કારણ નથી આપ્યું. પણ ટીકાકાર મલધારી હેમચંદ્રે આપેલ કારણ વિશેષ નોંધપાત્ર છે. તેમના જણાવ્યા પ્રમાણે વીરરસનો પાઠ પહેલો રાખવામાં આવ્યો છે, તેનું કારણ એ છે કે લોકોને તપ અને કર્મનિગ્રહ કરવામાં જે પ્રેરણાત્મક ગુણ હોય છે તે ફક્ત વીરરસમાં જ હોય છે. હજારો ગુણ કરતાં પણ વધારે પડતો ત્યાગ ગુણ મનાય છે. તપ અને શ્રુત પણ મોક્ષ આપનારાં છે. (અનુ. હેમ. વૃત્તિ. પૃ. ૧૩૫) વળી, વિચાર કરતાં જણાય છે કે જૈનધર્મના આ આચાર્યે નિજ ધર્મના મહાપુરુષ ભગવાન મહાવીર સ્વામીનું શૃંગાર રસ વિષયક કોઈ ઉદાહરણ મળી શકે જ નહીં તેથી તેને સ્થાને વીરરસથી જ ક્રમનો આરંભ કર્યો હોય. વીરરસની ચર્ચા જો પ્રથમ થાય તો પ્રથમ મહાવીર સ્વામીનું ઉદાહરણ શક્ય બને. વળી, 'મહાવીર' માં 'વીર' શબ્દનો સમાવેશ થઈ જાય છે. ઉપરાંત, વીરરસના ત્રણે પ્રકારો – ધર્મવીર, દાનવીર, યુદ્ધવીર—ને સમાવી શકાય તેવું એક જ ઉદાહરણ અને તે પણ મહાવીર સ્વામીનું પ્રથમ આવે તો તે વિશેષ ઉપયુક્ત ગણાય. આથી સૂત્રકારે વીરરસને પ્રથમ સ્થાન આપ્યું હોય એમ બને. વીર પછી શૃંગાર આવે છે. અદ્‌ભુત રસ શૃંગાર પછી તરત જ તેમણે મૂક્યો છે. રૌદ્રનો ક્રમ એ જ રાખ્યો છે; જ્યારે

અસલમાં આવતા વીરરસના પાંચમા ક્રમે ભયાનકના સ્થાને આવેલ નવો વ્રીડનક રસ મૂકયો છે અને ભયાનકને રૌદ્રની અંતર્ગત ગણી લીધો છે. બીભત્સ રસ છઠ્ઠો મૂકયો છે. હાસ્યને કરુણની પહેલાં તો રાખ્યો છે, પણ કરુણ અને અદ્‌ભુતના સ્થાનની અદલાબદલી થતાં તે સાતમો આવ્યો છે. શાંતને સ્થાને આવેલ પ્રશાંતનું સ્થાન છેલ્લું છે. આમ, સૂત્રકારે નાટયશાસ્ત્રના આઠ રસ અને કાવ્યાલંકારના નવ રસના ક્રમમાં મોટો ફેરફાર કર્યો છે, જે નીચેના કોઠા પરથી જોઈ શકાય છે.

નાટયશાસ્ત્ર	કાવ્યાલંકાર	અનુયોગદ્વારસૂત્ર
૧ શૃંગાર	૧ શૃંગાર	૧ વીર
૨ હાસ્ય	૨ હાસ્ય	૨ શૃંગાર
૩ કરુણ	૩ કરુણ	૩ અદ્‌ભુત
૪ રૌદ્ર	૪ રૌદ્ર	૪ રૌદ્ર
૫ વીર	૫ વીર	૫ વ્રીડનક
૬ ભયાનક	૬ ભયાનક	૬ બીભત્સ
૭ બીભત્સ	૭ બીભત્સ	૭ હાસ્ય
૮ અદ્‌ભુત	૮ અદ્‌ભુત	૮ કરુણ
૯ –	૯ શાંત	૯ પ્રશાંત

લક્ષણ અને ઉદાહરણ: સૂત્રકારે નવ રસનાં લક્ષણોની શાસ્ત્રીય ચર્ચા કરી નથી, માત્ર તે કેવી રીતે લક્ષમાં આવે છે તે જણાવી દરેકનાં ઉદાહરણ જ આપ્યાં છે. આ માટે વીર, શૃંગાર, રૌદ્ર, વ્રીડનક, હાસ્ય અને કરુણ માટે लिंग શબ્દનો અને અદ્‌ભુત તથા બીભત્સ માટે लक्खण શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. રસનાં ઉદાહરણો પણ કેટલાંક તો અસરકારક બની શકયાં નથી. દરેકનું પૃથક્ વિવેચન કરતાં આનો ખ્યાલ આવી શકે છે.

વીરરસ:-સૂત્રકાર પ્રમાણે દાન દેવામાં પશ્ચાત્તાપ ન કરવો, તપશ્ચર્યામાં ધીરજ ધરવી અને શત્રુઓના વિનાશમાં પરાક્રમ કરવો પણ વ્યાકુળ ન થવું — આવાં લક્ષણો વીરરસનાં છે. ટીકાકારે વીરરસની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે આપી છે — જે રસ માણસને વીરત્વપૂર્ણ કરે છે; ત્યાગમાં, તપમાં અને કર્મરૂપ શત્રુઓના નિગ્રહકાર્યમાં પ્રેરિત કરે છે તે વીરરસ છે. (હેમ. વૃત્તિ. પૃ. ૧૩૪). વાસ્તવમાં આ સ્થળે વીરરસનાં લક્ષણો નથી. પણ ભરતમુનિએ જે દાનવીર, ધર્મવીર અને યુદ્ધવીર એમ ત્રણ પ્રકારનો વીરરસ કહ્યો છે, તે ત્રણે પ્રકારો સૂત્રકારે વીરરસનું લક્ષણ બાંધતાં આપી દીધાં છે. જેમ કે—

दानवीरं धर्मवीरं युद्धवीरं तथैव च ।
रसं वीरमपि प्राह ब्रह्मा त्रिविधमेव हि ।। ના. શા. ૬/૭૯

વીરરસના ઉદાહરણમાં સૂત્રકારે જે ગાથા આપી છે તેમાં મહાવીરનું વર્ણન છે. ત્યાં તેમને 'રાજ્યના વૈભવને ત્યજી દેનાર' ગણાવી દાનવીર, 'દીક્ષિત થનાર' કહી ધર્મવીર અને કામક્રોધરૂપ ભયંકર શત્રુઓનો 'વિનાશ કરનાર' કહીને યુદ્ધવીર એમ ત્રણે પ્રકારના વીર બતાવ્યા છે. આમ, એક જ ઉદાહરણમાં ત્રણેને સમાવી લેવાની સૂત્રકારની શક્તિ અહીં ઉલ્લેખનીય છે.

શૃંગાર રસ:-શૃંગાર વિશે સૂત્રકારે કહ્યું છે કે શૃંગારરસ રતિના કારણભૂત રમણી આદિ સંબંધી અભિલાષાનો જનક હોય છે. વૃત્તિકારે જે રસ પ્રધાનતયા વિષયો તરફ વાળે છે તેને

શૃંગાર કહ્યો છે. (અનુ. હેમ. વૃત્તિ–પૃ. ૧૩૬) અહીં ભરતમુનિનું વાક્ય સરખાવવું રસપ્રદ થઈ પડશે કે–" तत्र सम्भोगस्तावत् ऋतुमाल्यानुलेपननाङ्कारेष्टजनविषयवरभवनोपभोगोपवनगमनानुभवनश्रवणदर्शनक्रीडालीलादिभिर्विभावैरुत्पद्यते । (ના. શા–ગા. ઓ. સિ. ભા. ૧. પૃ. ૩૦૩) વળી, પૃ. ૩૦૮ પર શૃંગારને रतिप्रभवः કહ્યો છે. સૂત્રકારે પણ શૃંગાર રસને रतिसंजोगाभिलाससंजणणो કહ્યો છે અને જે મંડન, વિલાસ, બિબ્બોક, હાસ્ય, લીલા વગેરે શૃંગારનાં લક્ષણો ગણાવ્યાં છે તેમાં પણ નાટ્યશાસ્ત્રની અસર સ્પષ્ટપણે જોઈ શકાય છે. અહીં એક વાત નોંધવાની છે કે ભરતના નાટ્યશાસ્ત્રમાં શૃંગારના સંભોગ અને વિપ્રલંભ એવા જે બે પ્રકારો ગણાવ્યા છે તેની ચર્ચા સૂત્રકારે ટાળી છે. તેમનો ઉદ્દેશ જૈન સાધુઓને બોધ આપવાનો હોવાથી શૃંગારની વિસ્તૃત ચર્ચા તેઓ ન કરે તે સ્વાભાવિક છે. એટલું જ નહીં, પણ તેમણે તો શૃંગારનું ઉદાહરણ આપ્યા પછી સ્પષ્ટ કહી દીધું છે કે ઉપરોક્ત સ્વરૂપવાળા શૃંગારને 'ધિક્કાર છે, ધિક્કાર છે.' આ રસ મુનિઓ માટે ત્યાજ્ય કહેવામાં આવ્યો છે. તે મોક્ષરૂપી ઘરની અર્ગલા છે. તેથી મુનિ આ રસનું સેવન ન કરે.

અદ્ભુત રસ : નાટ્યશાસ્ત્રમાં રસોની ચર્ચામાં અદ્ભુત છેલ્લો આવે છે. પણ અહીં સૂત્રકારે તેને શૃંગાર પછી તરત જ મૂક્યો છે. સૂત્રકાર અને ટીકાકાર (અનુ. હેમ. વૃત્તિ. પૃ. ૧૩૫) મુજબ પૂર્વે કોઈ દિવસ ન અનુભવેલ અથવા અનુભવેલ એવા કોઈ પદાર્થને જોઈને આશ્ચર્ય થાય તે અદ્ભુત રસ છે. હર્ષ અને વિષાદ અદ્ભુત રસનાં લક્ષણ છે. આશ્ચર્યજનક બાબતોથી વિસ્મય જન્મે અને વિસ્મય એ અદ્ભુત રસનો સ્થાયીભાવ છે. આ બાબત ભરતમુનિમાં પણ છે. પરન્તુ અદ્ભુત રસનાં હર્ષ અને વિષાદ એ બે લક્ષણો છે એમ સૂત્રકારે જે કહ્યું છે તે વિચારવા જેવું છે. નાટ્યશાસ્ત્રમાં અદ્ભુત રસના વર્ણનમાં કહ્યું છે : स्तम्भाश्रुस्वेदगद्गदरोमाञ्चावेगसम्भ्रमजडताप्रलयादयः । (ના. શા. ગા. ઓ. સિ ભા. ૧, પૃ ૩૨૯–૩૩૦) અહીં જે જડતા, પ્રલય વગેરે કહ્યાં છે તે ઉપરથી વિષાદને સૂત્રકારે અદ્ભુતનું લક્ષણ માન્યું હશે; અન્યથા અન્ય કોઈએ વિષાદને અદ્ભુતનું લક્ષણ કહ્યું નથી.

૪. રૌદ્રરસ : સૂત્રકારે ભયજનક રૂપ, શબ્દ, અંધકારના ચિંતન, કથા અને દર્શનથી ઉત્પન્ન થનાર તથા સંમોહ, સંભ્રમ, વિષાદ અને મરણ લિંગવાળો રૌદ્રરસ ગણાવ્યો છે. ટીકાકારે કહ્યું છે: 'જે અતિદારુણ હોવા બદલ રડાવે છે એટલે કે અશ્રુ વહેવડાવે છે તે રૌદ્ર છે. શત્રુઓ, મહારણ્ય, ગાઢ તિમિર વગેરે રૌદ્ર છે. એ મના દર્શનથી ઉદ્ભવેલ વિકૃત અધ્યવસાયરૂપ રસ રૌદ્ર છે.' (અનુ. હેમ. વૃત્તિ પૃ. ૧૩૭) સૂત્રકારે આપેલા લક્ષણોની સરખામણી ભરત મુનિના રૌદ્રરસના વિવેચન સાથે કરવા જતાં કોઈ નોંધપાત્ર સામ્ય મળી આવતું નથી. સૂત્રકારે જે ઉદાહરણ આપ્યું છે, તેમાં રૌદ્રને બદલે ભયાનક રસ જોવા મળે છે. ટીકાકારે આનું કારણ આપતાં જણાવ્યું છે : 'જો કે લક્ષણશ્લોક ભયાનકનો નિર્દેશ કરે છે. પણ તે ભયાનકના કારણભૂત રૌદ્રને સ્પર્શે છે, તેમ સમજવાનું છે.' (અનુ. હેમ. વૃત્તિ. પૃ. ૧૩૫). ડૉ. વી. રાઘવને ટીકાકારની આ દલીલ તર્કસંગત ગણી નથી (The Numbar of Rasas, Page 142). અન્યને કારણે ઉત્પન્ન થયેલા રસને ન સ્વીકારવામાં આવે તો તો ભરતે કહ્યું છે તેમ માત્ર ચાર જ મૂળ રસ રહે (ના. શા. ૬/૩૯–૪૧) વળી, કારણભૂતને સ્વીકારવો અને કાર્યભૂતને ન સ્વીકારવો એ યોગ્ય નથી. તેનાથી ઊલટું કેમ નહીં ?

૫. વ્રીડનક રસ : સૂત્રકાર અને ટીકાકાર (અનુ. હેમ. વૃત્તિ. પૃ. ૧૩૫) ના જણાવ્યા પ્રમાણે વિનય કરવા યોગ્ય માતા–પિતા વગેરે વડીલો સાથે અવિનયપૂર્ણ વ્યવહાર કરવાથી, મિત્ર વગેરેની

ગુપ્ત વાત પ્રકટ કરવાથી તેમજ માન્યજનોની ધર્મપત્નીઓ સાથે ઔચિત્યપૂર્ણ વ્યવહારના અતિક્રમથી વ્રીડનક રસ ઉત્પન્ન થાય છે. લજ્જા અને શંકા ઉત્પન્ન થવી તે આ રસનું ચિહ્ન છે. આ રસની બાબતમાં સૂત્રકારનું પ્રદાન મૌલિક છે અને તેની ભરતમુનિએ વર્ણવેલ ૩૩ વ્યભિચારી ભાવમાંના વ્રીડા સાથે સરખામણી શક્ય છે. એ વાત અગાઉ જણાવી દીધી છે. વરવધૂના પ્રથમ સમાગમ પછી વડીલો (સાસુ–સસરા) વધૂએ પહેરેલાં વસ્ત્રોનાં વખાણ કરે છે. તે જોઈને વધૂ શરમાઈ જાય છે એવું જે ઉદાહરણ છે તે સમસામયિક સામાજિક પરિસ્થિતિને વ્યક્ત કરતું, લોકવ્યવહારને દર્શાવતું અને સાથે સાથે નવપરિણીતાના લજ્જાભાવોને સુંદર રીતે વ્યક્ત કરતું છે. આને ઉત્તમ કાવ્યનું ઉદાહરણ કહી શકાય તેમ છે. સૂત્રકાર ધર્મશાસ્ત્રના જ્ઞાતા હોવા ઉપરાંત લોકવૃત્તાન્તના પણ જ્ઞાતા હશે એ વાત અહીં પ્રતીત થાય છે.

૬. બીભત્સ રસ : બીભત્સ રસની નાટ્યશાસ્ત્રમાં ચર્ચા વખતે ભરતે એક આર્યા છંદ આપ્યો છે :

अनभिमतदर्शनेन च गन्धरसस्पर्शशब्ददोषैश्च ।
उद्वेजनैश्च बहुभिर्बीभत्सरसः समुद्भवति ॥ (ના. શા. ૬/૭૩)

સૂત્રકાર અનુસાર અશુચિ, કુણપ (શબ), દુર્દર્શનના સંયોગ, દુર્ગંધનો અભ્યાસ બીભત્સ રસ જન્માવે છે. નિર્વેદ અને અવિહિંસા (જીવઘાતથી નિવૃત્તિ) એ બીભત્સ રસનાં લક્ષણો છે. ટીકાકાર પ્રમાણે શુક્ર, શોણિત, મલવિષ્ટા, મૂત્ર વગેરે જે અનિષ્ટ અને ઉદ્વેગજનક વસ્તુઓ છે તે બીભત્સ કહેવાય છે. એમને જોવા–સાંભળવાથી જે જુગુપ્સાત્મક ભાવ ઉત્પન્ન થાય છે તે જ જુગુપ્સાપ્રકર્ષરસ બીભત્સ રસ કહેવાય છે. (અનુ. હેમ. વૃત્તિ. પૃ. ૧૩૫). ભરત અને સૂત્રકારની વ્યાખ્યામાં કેટલાક સમાન અંશો છે : જેવા કે, અનભિમત દર્શન ભરતમુનિની વ્યાખ્યામાં છે, અહીં દુર્દર્શન શબ્દ છે. ગંધરસસ્પર્શ વગેરેના દોષોની વાત ભરતમુનિએ કરી છે, સૂત્રકાર દુર્ગંધનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કરે છે. આ ઉપરાત સૂત્રકારે નિર્વેદ અને અવિહિંસા લક્ષણવાળો બીભત્સ રસ પણ કહ્યો છે. ભરતમુનિએ બીભત્સ રસના ભાવોની ગણના કરી છે કે '**भावाश्चास्यापस्मारोद्वेगावेगमोहव्याधिमरणादयः**' (ના. શા.–ગા. ઓ. સિ. ભા. ૧ પૃ. ૩૨૮) અહીં ઉદ્વેગ વગેરેમાં નિર્વેદ આવે, પણ જે અવિહિંસાની વાત સૂત્રકારે કરી છે તે તેમની જૈનસંસ્કારજન્ય વિચારધારાને દર્શાવે છે.

બીભત્સ રસનું સૂત્રકારનું ઉદાહરણ પણ નોંધપાત્ર છે. તેમણે શરીરમાં રહેલ અપવિત્ર મળ અને ઇન્દ્રિયોના વિકાર રૂપી ઝરાઓની વાત કરી છે, તેમાં સદાકાળ દુર્ગંધ છે અને એ સર્વ વિકારોનું મૂળ છે એમ તે જણાવે છે. પણ આટલેથી તે અટકતા નથી. ભાગ્યશાળી વ્યક્તિઓ તે શરીરની મૂર્ચ્છાનો ત્યાગ કરી પોતાની જાતને ધન્ય બનાવે છે એમ ઉદાહરણમાં દર્શાવી જૈન સાધુઓ માટે આડકતરો પણ ઉપાદેય ઉપદેશ આપ્યો છે. આમ બીભત્સ રસનાં વિવેચના અને ઉદાહરણ બન્ને વધુ સંતર્પક લાગે છે, અને સૂત્રકારની શક્તિનાં દ્યોતક છે.

૭. હાસ્ય રસ : ભરતમુનિએ શૃંગાર પછી તરત હાસ્યરસની ચર્ચા કરી છે, કારણ કે એ બન્ને એકબીજા સાથે સંબદ્ધ છે; જ્યારે સૂત્રકારે હાસ્યરસને બીભત્સ રસની પછી મૂક્યો છે. આ ક્રમમાં કોઈ વૈજ્ઞાનિકતા નથી. હાસ્યની ઉત્પત્તિ માટે ભરતમુનિ લખે છે : '**स च विकृतपरवेषालङ्कारधाष्टर्यलौल्यकुहकासत्प्रलापव्यङ्गदर्शनदोषोदाहरणादिभिर्विभावैरुत्पद्यते ।**' (ના. શા–ગા. ઓ. સિ. ભા. ૧ પૃ. ૩૧૨–૩૧૩).

હવે જ્યારે રૂપ, વય, વેશ અને ભાષાના વિપરીતપણાથી હાસ્યરસ ઉત્પન્ન થાય છે, એમ સૂત્રકાર અને ટીકાકાર (અનુ. હેમ. વૃત્તિ. પૃ. ૧૩૫) ની વ્યાખ્યા વાંચીએ છીએ ત્યારે લાગે છે કે ભરતની વ્યાખ્યામાંથી કેટલીક બાબતો ગાળી નાખીને સૂત્રકારે આ વ્યાખ્યા તૈયાર કરી હશે. નાટ્યશાસ્ત્રમાં આર્યા ઉદ્ધૃત કરી છે કે—"**विकृताचारैर्वाक्यैरङ्गविकारैश्च विकृतवेषैश्च । हास्ययति जनं यस्मात्तस्माज्ज्ञेयो रसो हास्यः ॥**" (ના. શા. ૬/૫૦). એમ પણ હોઈ શકે કે સંસ્કૃત નાટકનો ફક્ત વિદુષક તેમની દૃષ્ટિમા હોય. વિદુષકની વ્યાખ્યા છે :

'**विकृताङ्गवचोवेषैः हास्यकारी विदूषकः ।**'

આ ઉપરથી સૂત્રકારે પોતાની વ્યાખ્યા આપી હોય. ભરતમુનિ અનુસાર હાસ્યરસ આત્મસ્થ અને પરસ્થ એમ બે પ્રકારનો હોય છે. (ના. શા. પૃ. ૩૧૩) સૂત્રકાર આ બાબતમાં મૌન સેવે છે. ભરતમુનિએ સ્મિત, હસિત, વિહસિત, ઉપહસિત, અપહસિત અને અતિહસિત એવા હાસ્યના છ ભેદ દર્શાવ્યા છે. (ના. શા. ૬/૫૩) આમાંથી કોઈનો સીધો નિર્દેશ સૂત્રકાર કરતા નથી, પણ જ્યારે તેઓ કહે છે કે મુખનું વિકસિત થવું, પેટનું ધ્રૂજવું, અટ્ટહાસ્ય વગેરે હાસ્યનાં લક્ષણો છે ત્યારે તેમના મનમાં આ પ્રકારોનો કદાચ ખ્યાલ હશે.

સૂત્રકારે આપેલું ઉદાહરણ એ હાસ્યનું રમણીય ઉદાહરણ છે. રાત્રે પત્નીના નેત્રનું કાજળ તેના દિયરના ગાલ ઉપર લાગેલુ જોઈને ભાભી ખડખડાટ હસી પડે છે. અહીં શૃંગારની છાંટ પણ આહ્લાદક છે.

૮. **કરુણરસ :** કરુણરસની ભરતમુનિની ચર્ચા આ પ્રમાણે છે : **स च शापक्लेशविनिपातेष्टजनविप्रयोगविभवनाशवधबन्धविद्रवोपघातव्यसनसंयोगादिभिर्विभावैः समुपजायते ।** (ના.શા. પૃ. ૩૧૭) સૂત્રકાર કહે છે કે પ્રિયનો વિયોગ, બંધ, વધ, તાડન, વ્યાધિ, વિનિપાત અને પરચક્રના ભયથી કરુણરસ ઉત્પન્ન થાય છે. અનુ. ટીકાકારની વ્યાખ્યા પણ આવી જ છે. (અનુ. હેમ. વૃત્તિ પૃ ૧૩૫) અહીં પરચક્રના ભય સિવાયની અન્ય વાતો ભરતમુનિની ચર્ચાને મળતી આવે છે. શોક, વિલાપ, મુખશુષ્કતા, રુદન વગેરે કરુણરસનાં લક્ષણો છે, એમ સૂત્રકાર જે કહે છે તે કરુણરસનો અભિનય કેવી રીતે કરવો એ વાત દર્શાવે છે. સૂત્રકારનું કરુણરસનું ઉદાહરણ સાદું છે. તેમાં પુત્રીની કરુણદશાનું વર્ણન છે.

૯. **પ્રશાન્ત રસ :** '**शान्तोऽपि नवमो रसः**' એ વાત પાછળથી આવી છે. ભરતમુનિએ નાટકના આઠ રસોની ચર્ચા કરી હોવાથી '**नाट्ये अष्टरसाः स्मृताः**' એમ કહ્યું છે. શાંત રસના સૌથી પ્રબળ વિરોધી ધનંજય અને ધનિકે પણ શાંતરસ નિવૃત્તિપ્રધાન હોય છે અને અભિનયમાં તો પ્રવૃત્તિનું પ્રાધાન્ય હોય છે એમ જણાવી નાટકમાં શાંતરસનો સ્વીકાર કર્યો નથી. પણ દશરૂપકની એ ચર્ચાથી એટલું જ સિદ્ધ થાય છે કે નાટકમાં શાંતરસની ઉપયોગિતા નથી; પણ એથી શાંતરસનો અભાવ ન માની શકાય. શ્રી રામસ્વામી શાસ્ત્રીના મત પ્રમાણે '**अष्टौ नाट्ये रसाः स्मृताः**' એવા ભરતમુનિના કથનનો આશય માત્ર નાટકમાં આઠ રસોનું પ્રતિપાદન કરવાનો છે; કાવ્યમાં શાંતરસ હોઈ શકે છે. એટલે કે કાવ્યમાં નવ રસ સ્વીકૃત છે. અનુયોગદ્વારસૂત્રકારે '**णव कव्वरसा पण्णत्ता**'માં નવ રસ એટલે કે શાંત રસનો સ્વીકાર કર્યો છે તે ઉક્ત ભાવનાને અનુરૂપ જ છે.

હિંસા વગેરે દોષોથી રહિત થયેલ મનની એકાગ્રતાથી જેની ઉત્પત્તિ થયેલ છે તેમ જ વિકાર-રહિતતા જેનું લક્ષણ છે એવા પ્રશાન્ત ભાવને સૂત્રકારે પ્રશાંત રસ કહ્યો છે. ટીકાકારે ઉપશમની પ્રકર્ષતારૂપ રસને પ્રશાન્ત રસ કહ્યો છે. આની તુલના શાંતરસના સ્વીકૃત સ્થાયીભાવ નિર્વેદ સાથે થઈ શકે તેમ છે.

ઉપસંહાર : સૂત્રકારે નવરસોની ચર્ચા પછી ઉપસંહારમાં એક નવીન અને નોંધપાત્ર વાત કરી છે કે આ રસોની ઉત્પત્તિ ૩૨ સૂત્રદોષો (અલીક, ઉપઘાતજનક, નિરર્થક આદિ ૩૨ સૂત્રદોષ માટે જુઓ વિશેષાવશ્યકસૂત્ર ગાથા ૯૯૯)માંથી થાય છે. આ વાતને ટીકાકારે નીચે મુજબ ઉદાહરણ આપીને સમજાવી છે. અલીકતાના દોષથી અદ્ભુત રસ ઉત્પન્ન થાય છે. જેમ કે, "તેના હાથીઓના કપોલતટ પરથી ઝરતા મદના બિંદુઓથી હાથી, ઘોડા અને રથને વહાવનારી ઘોર નદી ઉત્પન્ન થઈ" **तेषां कटतटभ्रष्टैर्गजानां मदबिन्दुभिः । प्रावर्तत नदी घोरा हस्त्यश्वरथवाहिनी ।** (અનુ. હેમ. વૃત્તિ. પૃ. ૧૩૯–૧૪૦) આ સ્થળે વાસ્તવમાં અદ્ભુત રસ છે. પણ આ વાત જીવનમાં ક્યારેય સત્ય ન હોઈ શકે. એટલે અહીં અલીકતાનો દોષ રહેલો છે. (વિશેષાવશ્યકસૂત્રમાં આ ઉદાહરણને અઘટિતાર્થ કથન બતાવી અયુક્તદોષ કહેલ છે.) એવી જ રીતે ટીકાકારે ઉપઘાત દોષથી ઉત્પન્ન થતા રસનું ઉદાહરણ આપ્યું છે કે—'એ જ માણસ જીવે છે કે જેણે પોતાના ધનથી પ્રેમપૂર્વક માંગનારને ખુશ કર્યા છે અને ક્રોધથી દુશ્મનના લોહીથી પોતાના બાણોને પ્રસન્ન કર્યા છે.' **स एव प्राणिति प्राणी प्रीतेन कुपितेन च । वित्तैर्विपक्षरक्तैश्च प्रीणिता येन मार्गणाः ॥** (અનુ. હેમ. વૃત્તિ. પૃ. ૧૪૦) : અહીં છે તો વીરરસ, પણ એ ઉપઘાત દોષને કારણે ઉત્પન્ન થયેલો છે.

ઉપરાંત ટીકાકારે એક વાત સુંદર જણાવી છે કે જે ૩૨ દોષોમાંથી રસ ઉત્પન્ન થવાની વાત કરી છે તેને પ્રાયોવૃત્તિ–પ્રાયોવાદ ગણવો જોઈએ, કારણ કે તપ અને દાન જેનો વિષય છે તેવો વીરરસ કે પ્રશાંત વગેરે રસો અનૃત વગેરે દોષો વિના પણ સંભવી શકે છે: **तपोदानविषयस्य वीररसस्य प्रशान्तादिरसानां क्वचिदनृतादिदोषान्तरेणापि निष्पत्तेरिति ।** (અનુ. હેમ. વૃત્તિ પૃ. ૧૪૦) આમ સૂત્રકાર અને ટીકાકાર બન્નેએ રસોના બે વિભાગ કર્યા છે.—૧ અનૃત, ઉપઘાત જેવા સૂત્ર-દોષોથી ઉત્પન્ન થતા અને ૨. સૂત્રદોષો સિવાય ઉત્પન્ન થતા. યુદ્ધવીર પરોપઘાતથી ઉત્પન્ન થાય છે. અદ્ભુત અનૃતદોષથી ઉત્પન્ન થાય છે. પણ તપવીર અને દાનવીર પ્રશાન્તરસની જેમ સૂત્રદોષથી પર હોઈ શકે.

રસની બાબતમાં એક બીજી નોંધપાત્ર હકીકત અહીં એ છે કે સૂત્રકારે 'શુદ્ધ' અને 'મિશ્ર' એમ બે પ્રકારના રસની નિષ્પત્તિની વાત કરી છે. જો ગ્રંથમાં કેવળ એક જ રસ આવે તો તે 'શુદ્ધ' અને જ્યાં એકથી વધુ રસોની નિષ્પત્તિ થાય તે 'મિશ્ર' એમ ટીકાકાર જણાવે છે : **क्वचित्काव्ये शुद्ध एक एव रसो निबध्यते, क्वचित्तु द्व्यादिरससंयोग इति भाव इति गाथार्थः ।** (અનુ. હેમ. વૃત્તિ. પૃ. ૧૪૦) સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રીઓએ પણ પ્રબંધના અંગ એટલે ગૌણ અને અંગી એટલે મુખ્ય એવા રસની વાત કરેલી જ છે. સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રની અંગી રસ-કલ્પના પોતે એક અત્યંત રોચક પ્રસંગ છે. પ્રબંધકાવ્યના આસ્વાદનું સ્વરૂપ-વિશ્લેષણ કરવા માટે કદાચ આ કલ્પના કરવામાં આવી હતી. એ દૃષ્ટિએ એનું મહત્ત્વ અસંદિગ્ધ છે. આવી સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રની મહત્ત્વની કલ્પનાનો ટીકાકારે નિર્દેશ કર્યો છે.

સંદર્ભ ગ્રંથ

१. अनुयोगद्वारसूत्र–सं. मुनि पुण्यविजयजी, महावीर जैन विद्यालय, मुंबई
२. अनुयोगद्वार–वृत्ति (हरिभद्र) – देवचंद लालभाई जैन पुस्तकोद्धार, मुंबई.
३. अनुयोगद्वार वृत्ति (मलधारी हेमचन्द्र)–आगमोदय समिति, मुंबई
४. अनुयोगगद्वार–चूर्णि – ऋषभदेवजी केसरीमलजी श्वेताम्बर संस्था, रतलाम
५. विशेषावश्यकभाष्य (जिनभद्र) – सं. पं. दलसुख मालवणिया – ला.द.भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर, अहमदाबाद
६. आवश्यक निर्युक्ति – सं. ज्ञानसागर सूरि, दे. ला. जैन पुस्तकोद्धार
७. बृहत्कल्पसूत्र – सं. मुनि पुण्यविजयजी : आत्मानन्द सभा, भावनगर
८. काव्यानुशासन (हेमचन्द्र) सं. परीख – कुलकर्णी : महावीर जैन विद्यालय, मुंबई
९. नाटयशास्त्र – (भरत) – सं. रामकृष्ण कवि : गा. ओ. सि., बरोडा
१०. नाटयदर्पण (रामचन्द्र – गुणचन्द्र) – सं. गांधी – श्रीगान्डेकर, गा. ओ. सि., बरोडा
११. काव्यालंकारसंग्रह (उद्भट) – के. एस. रामस्वामी शास्त्री : गा. ओ. सि., बरोडा
१२. काव्यालंकार – (भामह) – सं. देवेन्द्रनाथ शर्मा
१३. काव्यादर्श – (दण्डी) – सं. रामचन्द मिश्र : विद्याभवन संस्कृत ग्रंथमाला, वाराणसी
१४. कामसूत्र (वात्स्यायन) – सं. शास्त्री गोस्वामी दामोदर : हरिदास संस्कृत ग्रंथमाला
१५. तैत्तिरीय उपनिषद – आनन्दाश्रम संस्कृत ग्रंथावलि
१६. विक्रमोर्वशीय (कालिदास) – सं. पंडित शंकर पी. : बॉम्बे संस्कृत सिरीज
१७. काव्यप्रकाश (मम्मट) सं. डॉ. नगेन्द्र : ज्ञानमंडल लिमिटेड, वाराणसी
१८. रससिद्धान्त – डॉ. नगेन्द्र : नेशनल पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली
१९. The Number of Rasas – Dr. V. Raghvan : Adyar Library, Adyar

મેટેફર (Metaphor)-ઉપચાર અને ધ્વનિ*

રમેશ બેટાઈ

" Art is the manifestation, of emotion, obtaining external interpretation now by expressive arrangements of line, form or colour, now by a series of gestures, sounds or words governed by particular rhythmic cadence."

 યુજીન વર્નોન

दोषैर्मुक्तं गुणैर्युक्त —
मपि येनोज्झितं वचः ।
स्त्रीरूपमिव नो भाति
तं ब्रुवेऽलंक्रियोच्चयम् ॥ १

—वाग्भट

વિષયપ્રવેશ–મેટેફર એટલે ઉપચાર

'મેટેફર' એટલે કાવ્યનો એક અર્થાલંકાર એવા સામાન્ય ખ્યાલ સાથે તેનું રૂઢ ગુજરાતી 'રૂપક' એવું કરવામાં આવે છે. પરન્તુ અંગ્રેજી આલોચનના આ પરિભાષિક શબ્દની મીમાંસા આપણે કરીએ ત્યારે જ, આરંભે જ એ સ્પષ્ટ કરી લેવું જરૂરી છે કે અંગ્રેજીમાં 'મેટેફર'નો ખ્યાલ રૂપક ઉપરાન્ત ઘણો વધુ વિશાળ, વ્યાપક છે. મમ્મટ રૂપક સહિત ૨૨ ઉપમામૂલક અલંકારો નિર્દેશે છે તે તમામ આ 'મેટેફર'માં આવરી લેવાઈ શકે અને છતાં તેનો ખ્યાલ પૂરો અધિગત ન થાય, એ સ્થિતિ છે. 'મેટેફર'ની મીમાંસામાં મૂળ ખ્યાલ કવિકલ્પિત એવાં અત્યન્ત સાદૃશ્ય સ્વીકારીને તેનાં કાવ્ય પરત્વે તથા સહૃદય વાચકની કાવ્યાનુભૂતિ પરત્વેના કાર્ય તથા પરિણામની ઝીણવટભરી મીમાંસા આપણે કરીએ એ જરૂરી છે. તે ખ્યાલ મીમાંસિત કરવામાં પાશ્ચાત્ય વિવેચકોએ પોતાની વિદ્વત્તા પૂરી સિદ્ધ કરી છે. સર્જક કવિ કાવ્યના સૌન્દર્યને ખીલવવા માટે જ વિભિન્ન પ્રયોગો કરે છે, અને વાચન સમયે સહૃદય વાચક જેનો અનુભવ કરે છે, જે આસ્વાદે છે, તેની વૈજ્ઞાનિક મીમાંસા કરવી જરૂરી છે. આ બધી હકીકતોને આધારે 'મેટેફર' એ શબ્દ અમને ગુજરાતીમાં 'ઉપચાર' એ રીતે મૂકવો ઉચિત લાગ્યો છે. ઉપમા અને રૂપકની અનેક વ્યાખ્યાઓ તપાસ્યા પછી અને ગૌણી પ્રયોજન વતી લક્ષણાના મૂળમાં રહેલા સાદૃશ્ય સંબંધનું પરીક્ષણ કર્યા પછી 'મેટેફર'નો સમાનાર્થ ગુજરાતીમાં 'ઉપચાર' શબ્દ પસંદ કરતાં 'સાહિત્યદર્પણ'ની ઉપચારની વ્યાખ્યા અને શોભાકર મિત્રની રૂપકની વ્યાખ્યા ધ્યાનમાં લેવા યોગ્ય લાગે છે. વિશ્વનાથ 'ઉપચારની વ્યાખ્યા આ રીતે આપે છે :

उपचारो हि नामात्यन्तं विशकलितयोः पदार्थयोः सादृश्यातिशयमहिम्ना भेदप्रतीतिस्थगनमात्रम् ।
। सा० द० २–१० ।

શોભાકરમિત્ર 'રૂપક'ની મીમાંસા આ રીતે કરે છે—

* યુજીસીની પૂરા સમયની ગ્રંથલેખનની યોજનાને આધારે તૈયાર થયેલા ગ્રંથ "લોચન ટીકા સાથે ધ્વન્યાલોક"માંથી.

आरोपो रूपकम् ।
न च तस्या सादृश्ये सम्बन्धान्तरे वा
कश्चिद्विशेषः येनेकत्रालंकारतापरत्रतद्भाव इति स्यात् ।
न च सम्बन्धान्तरनिमित्त आरोपोऽलंकारतया कलितः......।
सादृश्यसम्बन्धनिबन्धनायाः
अलंकृतित्वं यदि लक्षणायाः ।
साम्येऽपि सर्वस्य परस्य हेतोः
सम्बन्धभेदेऽपि तथैव युक्तम् ॥

એકબીજાથી અત્યન્ત જુદા એવા પદાર્થો વચ્ચે પણ કવિકલ્પિત, અતિશય સાદૃશ્યના ગૌરવના યોગે ભેદની પ્રતીતિ માત્ર સ્થગિત થઈ જાય, તેને ઉપચાર કહે છે. વિશ્વનાથની ઉપચારની આ સમજે એ સિદ્ધ થાય છે કે કવિઓ પોતાના કલ્પનાના સામર્થ્યે પરસ્પર અત્યન્ત જુદા દેખાતા પદાર્થો વચ્ચે પણ સાદૃશ્યનો અતિશય સાધી આ ભેદની પ્રતીતિ કાવ્યાનુભવના સમયે દૂર કરી દે છે. આ અત્યન્ત સાદૃશ્ય એ કાવ્યનું એક વિલક્ષણ તત્ત્વ બની રહે છે. અને " આરોપ એટલે રૂપક " એટલું વિધાન કર્યા પછી મેટેફરના ખ્યાલની ચર્ચા આપણે આગળ કરીએ ત્યારે વિશેષ પ્રતીત થશે કે તેનો સમાનાર્થ ગુજરાતી શબ્દ 'રૂપક' નહીં પરન્તુ 'ઉપચાર' એ જ વધારે ઉચિત છે.

મેટેફર-ઉપચાર-પાશ્ચાત્ય ખ્યાલ :

સતત પરિવર્તનપર, પ્રગતિશીલ અને વૈવિધ્યપૂર્ણ એવાં પાશ્ચાત્ય કવિતા અને આલોચનામાં સ્વાભાવિક રીતે જ ઉપચારનો ખ્યાલ સમય સાથે સતત બદલાતો રહ્યો છે. આ છતાં પ્લેટો અને એરિસ્ટોટલના સમયથી આજ સુધી ક્રમશઃ અને સુવ્યવસ્થિત રીતે ઉપચારનો ખ્યાલ ઉત્ક્રાન્ત થતો રહ્યો છે એમ કહેવું મુશ્કેલ છે. અભિગમ અને ખ્યાલ બંનેની બાબતમાં ઉપચારનો અર્થ વ્યવસ્થિત રીતે વિકસ્યો નથી. રોજર્સ કહે છે—

" Aristotle's comparison of metaphors with riddles, besides suggesting that every methaphor contains a submerged riddle, confronts us with the related possibilty that there is something inherently puzzling about metaphor as a class or genuspara આ વિધાનમાં inherenty puzzling as a class or genus ની વાત છે, તેનું રહસ્ય ઉકેલવાનો જ પ્રયત્ન જાણે અનુગામી આલોચકોએ કર્યો છે.

Metaphor એ શબ્દના મૂળ બાબત ટેરેન્સ હોકસ કહે છે—

" The word 'metaphor' comes from the Greek word 'metaphora' derives from 'meta' meaning 'over', and 'pherein' 'to carry'. It refers to a particular set of linguistic processes whereby aspects of one object are 'carried over' or transferred to another object so that the second object is spoken as if it were the first."

અને

" Figurative language deliberately **interferes** with the system of literal usage by its assumption that terms literally connected with one

object can be transferred to another object. The interference takes the form of **transference,** or 'carrying over' with the aim of achieving a new, wider, special or more precise meaning."[૨]

મેટેફરની આ તદ્દન પ્રાથમિક અને અતિસરળ સમજૂતી છે તેના થકી તે એક અલંકાર કઈ રીતે છે, અલંકાર તરીકે તેની રમણીયતા કે તેનું અલંકારત્વ ક્યાં છે તે પૂરું સ્પષ્ટ થતું નથી. છતાં અહીં એક વાતની સ્પષ્ટતા થાય છે કે આમાં એક પદાર્થનાં લક્ષણો બીજામાં જોવામાં આવે છે, અને આ સ્પષ્ટતા તેની પોતાની રીતે ઉપયોગી છે. છતાં ઉપચાર તરીકે મેટેફરના કાવ્યગત ગરવા સ્થાનનો ખ્યાલ તો આનાથી ઊપસે જ કઈ રીતે? યોગ્ય જ કહેવાયું છે કે—

"Metaphor......is not fanciful 'embroidery' of the facts. It is a way of **experinencing** the facts. It is a way of thinking and of living an imaginative projection of the truth."

અને વર્ડ્‌ઝવર્થનું આ વિધાન ઉપરની વાતનો આધાર બને છે—

"......if the poet's subject be judiciously chosen, it will naturally, and upon fit occasion, lead him to passions the language of which, if selected truly and judiciously, must necessarily be dignified and variegated and alive with metaphors and figures."

કવિનું કથયિતવ્ય સમુચિત ભાષાપ્રયોગની ઉત્કૃષ્ટ અભિવ્યક્તિથી અને મેટેફર વગેરે અલંકારોના પ્રયોગના બળે ઉચ્ચતર કક્ષાનું, વૈવિધ્યપૂર્ણ અને ચેતનામય બને છે.

સિસેરો અલંકાર તરીકે મેટેફરની એક નોંધપાત્ર વ્યાખ્યા રજૂ કરે છે—

"A methaphor is a short form of simile, contracted into one word; this word is put in a position not to belong to it as if were its own place and if it is recognizable it gives pleasure, but if it contains no similarity it is rejected."

આના પરથી મેટેફરની બાબતમાં આટલા મુદ્દા સ્પષ્ટ થાય છે—રૂપક તરીકે તે ઉપમાનું નાનું સ્વરૂપ છે, કાવ્યમાં તે પોતાની નહીં એવી સ્થિતિ પ્રાપ્ત કરે છે, અલંકાર તરીકે અનુભવાતાં તે વાચકને આનંદની અનુભૂતિ કરાવે છે. એક મુદ્દા પર ભાર મૂકવામાં આવ્યો છે કે અહીં સાદૃશ્ય નથી તો મેટેફર નથી, અને તો તેની ઉપર્યુક્ત સિદ્ધિઓ નથી. ભારતીય કાવ્યમીમાંસકોની એ વાત અહીં નોંધપાત્ર રીતે વધારે સ્પષ્ટ અને સાથે તુલનાપાત્ર છે કે ઉપમામૂલક અલંકારોમાં ઉપમેય ઉપમાનને સર્વથા સમાન હોવાનો દાવો કરી શકતું નથી, છતાં તેને અલંકારોમાં જુદા જુદા સાદૃશ્યભાવે મૂકવામાં આવે છે અને એ જ આ અલંકારોનું અલંકારત્વ છે. આ દૃષ્ટિએ ઉપમાની 'ચન્દ્રાલોક'ની આ વ્યાખ્યા નોંધપાત્ર છે.

उपमा यत्र सादृश्य-
लक्ष्मीरुल्लसति द्वयोः ।
हृदये खेलतोरुच्चै-
स्तन्वङ्गीस्तनयोरिव ॥ (૧.૧)

કવેાન્ટીલિયન મેટેફરની વ્યાખ્યા આ રીતે આપે છે—

"Metaphor occurs when a word applying to one thing is transferred to another, because the similarity seems to justify the transference...They say that a metaphor ought to be restrained so as to be a transition with good reason to a kindred thing, and not seem an indiscriminate, reckless and precipitate leap to an unlike thing."[3]

અહીં ઉપચારનાં આટલાં લક્ષણો જોવા મળે છે—એક પદાર્થને લાગુ પડતો શબ્દ બીજા પ્રતિ ગતિ કરે છે, સાદશ્યને કારણે આ ગતિ અત્યન્ત આત્મીય લાગે છે, ઉપચાર અત્યંત સંયમિત હોવો ઘટે, તે કદી પણ કાળજી વિનાના પ્રયોગરૂપ ન હોય. આ જ વાત સંસ્કૃત કાવ્યમીમાંસાની પરિભાષામાં રજૂ કરીએ તો કહી શકાય કે કાવ્યના સૌન્દર્યની સિદ્ધિને માટે બે વસ્તુ વચ્ચેની અતિ ગરવી આત્મીયતા એટલે રૂપક, જે પૂરી કાળજી સાથે પ્રયોજાય, અર્થાત્ તે તેના પોતાના અલંકારૌચિત્યથી સર્વથા સમ્પન્ન હોય. કવિકલ્પનાથી મણ્ડિત તે સહૃદય વાચકને પ્રભાવશાળી, હૃદયસ્પર્શી, ચેતનામય લાગે. પશ્ચિમની આલોચનામાં વૉલેસ સ્ટીવન્સ આ જ પ્રકારની વાત રજૂ કરે છે—

"Metaphor creates a new reality from which the original seems to be unreal."

મેટેફર થકી નવી અને ચેતનાસભર એવી જે વાસ્તવિકતા ઊભી થાય છે તેની પાસે મૂળ વાસ્તવિકતા ઝાંખી લાગે છે. એ ભાવ ભારતીય કાવ્યમીમાંસકો એ અર્થમાં રજૂ કરે છે કે અલંકારનું અલંકારત્વ, તેનું સૌંદર્યરહસ્ય કવિની કલ્પનાશક્તિએ સર્જેલા નવા સૌંદર્યમાં એટલે કે નવી ચેતનામાં છે. સ્ટીવન્સની વ્યાખ્યા એ મેટેફરને માત્ર અલંકાર તરીકે રજૂ કરતી નથી. છતાં આપણને એ સુવિદિત છે કે ભારતીય કાવ્યશાસ્ત્રીઓના મતે અલંકારોના ઉપમામૂલક, વિરોધમૂલક, તર્કન્યાયમૂલક, ભણિતિમૂલક વગેરે પ્રકારો પાડવામાં આવે છે ત્યારે આ ઔપમ્ય, તર્કન્યાય, વિરોધ, ભણિતિ એ વ્યવહારની વાસ્તવિકતા નહીં પરન્તુ કવિકલ્પનાની કવિજગતની વાસ્તવિકતા ધરાવે છે. સ્ટીવન્સના મેટેફરના ખ્યાલને આપણે નિટ્શેના જીવનની પેલી ઘટનામાં સાકાર થતો ગણી શકીએ. ચાબુકથી પોતાના ઘોડાને ફટકારતા ઘોડાના માલિકના હાથમાંથી ચાબૂક ઝૂંટવી લઈ નિટ્શે ઘોડાને ભેટચો અને તેને 'Brother' એવું સંબોધન કર્યું.

આટલી ચર્ચા પરથી એ સિદ્ધ થાય છે કે એક અર્થાલંકાર તરીકે મેટફરે તેનું સુદૃઢ અને સુનિશ્ચિત સ્થાન કાવ્યોમાં અલંકારોના અલંકાર તરીકેનું સ્થાપિત કર્યું છે. આ છતાં આટલા ચર્ચા પછી પણ મેટેફર એટલે કે ઉપચાર પોતાના અલંકાર તરીકેના સ્થાનની મર્યાદા બહાર વ્યાપ્ત થતો નથી. અલબત્ત, સ્ટીવન્સની વ્યાખ્યામાં તેનાં બીજ તો છે જ. આથી હૉકસ યોગ્ય જ કહે છે—

"The effect of mataphor 'properly' used is by combining the familiar with the unfamiliar, it adds charm and distinction to clarity, clarity comes from the intellectual pleasure afforded by the new resemblances noted in the metaphor, distinction from the surprising nature of some of the resemblances discerned. The proper use of metaphor also involves the principle of dewrum. Metaphors should be 'fitting', i.e., in keeping

with the theme or purpose. They must not be far-fetched or strange, and should make use of words which are beautiful themselves."[૪]

અલંકાર તરીકે અહીં મેટેફર પાસેથી આટલાં લક્ષણોની અપેક્ષા રાખવામાં આવી છે—ચારુત્વ, સ્પષ્ટતા, બૌદ્ધિક આનંદ, આશ્ચર્યજનક સામ્ય, વિષય સાથે સંવાદિતા, અતિરેકનું નિવારણ, સ્વયં-સુંદર શબ્દપ્રયોગો વગેરે. ઉપચારને અલંકાર તરીકે મીમાંસવા ઉપરાન્ત આ વિધાન એ આગન્તુક ભાવિના એંધાણ આપી દે છે, જ્યારે માત્ર અલંકાર મટી જઈને મેટેફર કાવ્યસર્જન અને કાવ્ય-પ્રભાવમાં અત્યંત વ્યાપક અને ઘણું બધું વિશેષ બની રહે છે. અલંકાર તરીકે અને વ્યાપક નોંધ-પાત્ર કાવ્યતત્ત્વ તરીકે ઉપચારનું સ્થાન કાવ્યમાં સ્થિર, સુદૃઢ અને અત્યંત આકર્ષક બની રહે છે.

કવિવાણી વિષે આધુનિક વિવેચક રિચર્ડસનું વિધાન છે કે—

" We shall do better to think of a meaning as though it were a plant that has grown – not a can that has been filled or a lump of clay that has been moulded."

અને

" But where the old Rhetoric treated ambiguity as a fault language in language, and hoped to confine or eliminate it; the new rhetoric sees it as an inevitable consequence of the powers of language and as the indispensable means of most of our most important utterances especially in Poetry and Religion."[૫]

આ પછી મેટેફરને તેના આધુનિક અર્થમાં રજૂ કરતાં તે કહે છે—

"......The co-presence of vechicle and tenor results in a meaning (to be clearly distinguished from the tenor) which is not attainable **without** their interaction."[૬]

આગળ વધીને રિચર્ડ્સ તો એટલે સુધી કહે છે કે મેટેફરમાં અન્તર્ગત થાય છે.—

" All cases where a word gives us to two ideas for one, where we compound different ideas of the word into one, and speak of one thing as if it were another."[૭]

આટલા પરથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે મેટેફરનો ખ્યાલ સમયની ગતિ સાથે વધુ ને વધુ વ્યાપક બનતો ગયો છે અને સારી રીતે બદલાયો છે. પ્રથમ એક સાદૃશ્યમૂલક પછી અલંકારોનો અલંકાર બનેલ તે હવે કાવ્યનું એક એવું તત્ત્વ બની રહે છે જે કવિવાણીને તેની વિલક્ષણ ભાવસભરતા, કાવ્યાર્થ અને સૌંદર્યની સાધનામાં એક અનેરી અભિવ્યક્તિ અને વિલક્ષણ સાર્થકતા અર્પે છે. અત્યન્ત આત્મીય રીતે યુક્ત બે પદાર્થોના પ્રાયઃ અવિનાભાવ સમા બની જતા સંબંધને વ્યક્ત કરવા સાથે તેનામાં વ્યક્ત નહીં એવા કવિના ઉદ્દિષ્ટ અર્થોને તે વાચા આપે છે. આ સાદૃશ્ય પ્રકૃતિનાં બે તત્ત્વો, માનવ અને માનવ, માનવ અને પ્રકૃતિ, પ્રકૃતિ અને માનવ, માનવભાવનો પ્રકૃતિ પર સમારોપ, પ્રકૃતિના વિલક્ષણ ચારુત્વનો માનવભાવ પર પ્રભાવ વગેરે અનેક રૂપે કાવ્યમાં વ્યક્ત થાય છે. શેક્સપિયરના 'કિંગ લિયર'માં પ્રમત્ત લિયર પર વરસાદનાં તોફાનોનો

જે પ્રભાવ વર્ણવ્યો છે તે તેના મનનાં ભીષણ તોફાનોની સાથે અત્યન્ત સાદશ્ય ધરાવે છે. કાલિદાસના 'રઘુવંશ'માં પરિત્યક્તા અને જંગલમાં અસહાય તથા એકલી પડી ગયેલી સીતા રુદન કરે છે ત્યારે તેનો પ્રતિભાવ કવિ આ રીતે વર્ણવે છે—

नृत्यं मयूराः कुसुमानि वृक्षाः
दर्भानुपात्तान्विजुहुर्हरिण्यः।
तस्याः प्रपन्ने समदुःखभाज—
मत्यन्तमासीद्रुदितं वनेऽपि ॥ १४

અહીં આ બંને ઉદાહરણોમાં ઉપચાર એક વિલક્ષણ કાવ્યતત્ત્વ તરીકે અનેરુ કાર્ય બજાવે છે અને એ સિદ્ધ થાય છે કે ઉપચાર એ કાવ્યના કાવ્યત્વને અત્યન્ત આત્મીય બની રહે છે. હવે એ માત્ર બાહ્ય શોભારૂપ નથી. અને ઉપર વર્ણવેલાં જુદાં જુદાં સાદશ્યોનો કાવ્યકૃતિનાં પાત્રોના મન પરનો ઊંડો પ્રભાવ વાચકમનમાં જગાડવામાં કે પછી કવિનાં પોતાનાં સૂક્ષ્મ હૃદયગત સ્પન્દનો કે સંઘર્ષો કે દ્વિધાઓને વ્યંજિત કરવામાં અનેરૂં કાર્ય કરે છે તે પણ આપણને અનેક ઉદાહરણોમાંથી સમજાય છે. ઉપચાર પ્રયોજાય છે ત્યાં કેટલીક વખત રોજર્સ કહે છે તેમ—

"......primary-process diction may be said to partake of the characteristics of the primary process; if it is primitive, impulse-iden, id-oriented, wish-fulfilling, hallucinatory, concrete, symbolic, diction, diction which may paradoxically be said to have a proverbal quality. Secondary-process words are "adult words." They tend to be abstract, have a defensive function, and an ego and super ego oriented."[૮]

અને અન્ય કેટલાંક કાવ્યતત્ત્વોની માફક ક્યાંક અલંકાર રૂપે અને વિશેષતઃ તેના વ્યાપક સ્વરૂપે ઉપચાર કવિનાં, પાત્રોનાં અને વાતાવરણનાં મનોવૈજ્ઞાનિક ઊંડાણોમાં ઊતરીને પણ વિલક્ષણ કાર્ય કરે છે, તેનો ઇશારો આપણને મળે છે. તેથી જ તો વ્હીલરાઈટ માને છે કે—

"What really matters in a metaphor is the psychic depth at which the things of the world, whether actual or fancied, are transmuted by the cool head of the imagination."

ભાવાભિવ્યક્તિના ક્ષેત્રમાં ઉપચાર જે કાર્ય કરી શકે છે તે પણ આપણે ઉપરની ચર્ચાના અનુસંધાનમાં લઈ શકીએ. એમ્પસન યોગ્ય જ કહે છે કે—

"Emotions, as is well-known are frequenty expressed by language; this does not seem one of the ultimate mysteries; but it is extremely hard to get a consistent and usable theory about their mode of action. What an Emotive use of language may be, where it crops up, and whether it should be praised there, is not so much one question as a protean confusion, harmful in a variety of fields and particularly rampant in literary criticism."[૯]

આ વિધાનનું મૂળ એ હકીકતમાં છે કે ભાવસભરતાનું રહસ્ય ક્યાં અને શું છે તે પશ્ચિમને માટે મહાંશે વણઉકલી સમસ્યા છે. અને તેના સાઈનએસ્થેસિયાના ખ્યાલમાં પણ આવી સ્પષ્ટતાનો પ્રયત્ન છે. માનવભાવનોના વિલક્ષણ નિરૂપણ વિના શ્રેષ્ઠ કાવ્ય સંભવતું નથી તેવું પ્રતિપાદન રોમેન્ટિક કવિઓ ઉપરાન્ત બીજાઓનું પણ છે. છતાં આ વિષયમાં જે સ્પષ્ટતા ભારતીઓ કરી શક્યા છે તે તેમની પોતાની આગવી સિદ્ધિ છે. ભાષા દ્વારા જ્યારે માનવભાવો વ્યક્ત થાય છે, ત્યારે ભાષા એ તો સાધન કે માધ્યમ માત્ર છે. માધ્યમ તરીકેના તેના કાર્યમાં ક્યાંક એ રહસ્ય છુપાયેલું છે. ક્યાંક આ રહસ્ય ઉપચાર થકી પણ અભિવ્યક્ત થઈ શકે છે. ઉપચારના સામર્થ્યથી તે ભાવાભિવ્યક્તિ, ક્રોશેના શબ્દોમાં કહીએ તો ભાવાભિવ્યંજનાથી કાવ્યને મંડિત કરે છે.

અને ઉપચારનો ખ્યાલ કેટલો વ્યાપક બની ગયો છે તેની પ્રતીતિ વિશેષતઃ હર્બર્ટ રીડ આપણને આ રીતે આપે છે—

" Metaphor is the synthesis of several units of observation into one commanding image; it is the expression of a complex idea, not by analysis, nor by direct statement, but by a sudden perception of an objective relation.[10]

અને આથી જ શાપે યોગ્ય જ કહે છે કે—

" Words both reveal and conceal thought and emotion......Metaphor fuses sense-experience and thought in language. The artist fuses them in a material medium or in sounds with or without words... My sound theory is that metaphor can only evolve in language or in the arts when the bodily artifices become controlled."

રોજર્સ તેના Metaphor એ નામના પુસ્તકમાં મેટેફરની મનોવૈજ્ઞાનિક મીમાંસા સૂક્ષ્મ સ્વરૂપે આપીને તેનો કાવ્યગત પ્રભાવ સર્જક કવિ તથા આસ્વાદક વાચકની દૃષ્ટિએ મીમાંસે છે. અને તેમાં ખાસ અનુભવની દશામાં primary અને secondary મેટેફરનો ઉલ્લેખ કરે છે. તે આપણને આનંદે લક્ષણામૂલા વ્યંજના અને શાબ્દી વ્યંજનાના પ્રકારો આપ્યા છે તેનું સહેજે સ્મરણ કરાવે છે.

ઉપચારને લગતાં અને આને સમાન અન્ય વિધાનો સ્પષ્ટ રીતે સિદ્ધ કરે છે કે ઉપચારના કાવ્યગત અર્થ, કાર્ય અને કલાપક્ષો બાબત પશ્ચિમમાં અનેકવિધ મતો પ્રવર્તમાન છે. એક અર્થાલંકારથી શરૂ કરીને કાવ્યાર્થના મૂળ આધાર રૂપ, કાવ્યમાં સૌન્દર્યનું આદાન કરનાર કાવ્યાલંકાર તરીકે તે સ્વીકારાયેલ છે. આનાથી એ પણ સિદ્ધ થાય છે કે સાદૃશ્યનો અનેકવિધ અનંત એવો પ્રયોગ કવિઓ તેમના ગ્રંથોમાં કરે છે, અને તેનાથી કાવ્યનું સૌંદર્યમંડન થાય છે. કવિઓ વિરોધનો પણ આધાર લે છે, તેના સુભગ પ્રયોગો પણ આપણને મળી આવે છે. છતાં, જગતનાં જાણીતાં ભાષાસાહિત્યોમાં, સંસ્કૃતમાં તો ખાસ ખાસ, આ સાદૃશ્ય અને ઉપચારનો આશ્રય ખૂબ ખૂબ લેવામાં આવ્યો છે. અને કાવ્યાર્થ, કાવ્યચારુત્વને સાકાર કરવામાં આ ઉપચાર અપાર રીતે સફળ અને સાર્થક બન્યો છે. દૃષ્ટાન્ત રૂપે કહી શકાય કે વિલક્ષણ ઉપચારપ્રયોગ રસપ્રધાન ધ્વનિકાવ્યની નિષ્પત્તિ ઉપરાન્ત અલંકાર ધ્વનિના સુંદર પ્રયોગમાં અત્યન્ત ઉપયોગી થાય છે, અને

સ્વતંત્ર વિસ્તીર્ણ અભ્યાસમાં આવા પ્રયોગો સમાન્તરે રીતે પાશ્ચાત્ય સાહિત્યોમાંથી પણ બતાવી શકાય. આ કારણે જ આધુનિકો ઉપચારથી મુગ્ધ બન્યા છે. મરેનું વિધાન છે.—

"Metaphor is as ultimate as speech itself, and speech is as ultimate as thought. If we try to penetrate them beyond a certain point, we find ourselves questioning the very faculty and instrument with which we are trying to penetrate them."[11]

આથી જ સી. ડે. લેવિસના મતે ઉપચાર એ "કવિતાનો જીવનસિદ્ધાંત, કવિની મુખ્ય ભાષા, કવિનું ગૌરવ" બની રહે છે. અને નોર્મન બ્રાઉન પણ કહે છે—

"Everything is only a metaphor; there is only metaphor."

આ સંદર્ભમાં હોકસ રિચર્ડસનનો મત આ રીતે ટાંકે છે—

"Accordingly language"......is utterly unable to aid us except the command of metaphor which it gives' and that is why Aristotle...argued that a command of metaphor is by far the most important to master and 'the mark of great natural ability."[12]

ઉપચાર અને વ્યંજના :

ઉપચારનો આ અભિગમ, તેના આ અનેકવિધ અર્થો અને તેનો સર્જનક્રિયા પર પ્રભાવ તથા વાચકને આસ્વાદનમાં સહાય વગેરેનો ખ્યાલ કરતાં એ સ્પષ્ટ થશે કે ઉપચારના આ અર્થો પાશ્ચાત્યોના 'સજેશન'ના ખ્યાલની બહુ નજીક છે, કેટલેક અંશે જાણે ભારતીય કાવ્યમીમાંસાના ખ્યાલોની પણ પાશ્ચાત્ય આલોચનામાં અનોખી ભાત પાડતા તેના ખ્યાત વિવેચન ગ્રંથ Seven Types of Ambiguityમાં એમ્પસન કહે છે—

"Ambiguity implies a dynamic quality in language which enables to be deepened and enriched as various 'layers' of it become simultaneously available."[13]

અને યોગ્ય રીતે જ ઉમેરે છે કે—

"All good poetry is ambiguous sense. It contains 'a feeling of generalisation from a case which has been presented definitely."[14]

અને

"What often happens when a piece of writing is felt to offer hidden riches is that one phrase after another lights up and appears as the heart of it; one part after another catches fire."[15]

કવિ કહે છે તેના કરતાં તે દ્વારા તે જે કહેવા માગે છે, તેના ગૂઢ સૌન્દર્યની સમૃદ્ધિ કવિવાણીમાં વ્યંજિત થાય છે, તે વાચકહૃદયે પ્રત્યાયન પામતાં કલ્પના, અનુભૂતિ, વર્ણન, વિચાર, ઘટના, પરિસ્થિતિ, ભાવ, અલંકાર, વાતાવરણ, ગમે તે સ્વરૂપે સૌન્દર્ય-સંપન્ન બની, વાચકના ચિત્તને આકર્ષી, તેને આનંદની અનુભૂતિ કરાવી શકે છે. પરન્તુ એમ્પસનને મતે તે હોય છે એમ્બીગ્યુઅસ. આ એમ્બીગ્યુઈટીમાં પણ ઉપચાર કવિને અત્યન્ત ઉપયોગી થાય છે. વાસ્તવમાં ઉપચાર સ્વયં પણ એક એમ્બીગ્યુઅસ પ્રયોગ છે.

બારફીલ્ડને મતે પાશ્ચાત્ય આલોચનાને એમ્પ્સનનું આ મુખ્ય પ્રદાન છે. તે કહે છે—

"His major contribution is to recognize that ambiguity is fundamentally part of the same process...because metaphor, more or less far–fetched, more or less complicated, more or less taken for granted (so as to be unconscious), is the normal mode of development."

આ રીતે ઉપચારનો એક અર્થ એમ્બીગ્યુઈટી–વ્યંજના એવો થઈ શકે છે.

આ અર્થ પરથી ઉપચારના એક નવા અર્થ પર આપણે આવી શકીએ. રોબર્ટ ફ્રૉસ્ટ માને છે કે ઉપચારમાં વાણીની ઉત્તેજનાનું મૂલ્ય ઘણું મોટું હોય છે. તે કહે છે—

"...but the chiefest of these is that it is metaphor, saying one thing and meaning another, saying one thing in terms of another. Poetry is simply made of metaphor...Every poem is a new metaphor inside, or it is nothing."[૧૬]

આથી ઉપચાર એટલે વ્યંજનાનું ઉત્તેજક તત્ત્વ અને વ્યંજના એવા બંને અર્થો થઈ શકે. કવિએ વાચ્ય રૂપે કહ્યું હોય તેના કરતાં જુદો જ આકાર ઉપચાર કવિના કાવ્યાર્થને આપે છે. આથી ભાષાનો ઉપચારાત્મક પ્રયોગ કાવ્યના ઉદ્દિષ્ટની વ્યંજના સહૃદય વાચકને આપવાની ક્ષમતા ધરાવે છે. જે ધ્વનિની વ્યાખ્યા આનંદે આપી છે તેની સિદ્ધિમાં પણ આ રીતે ઉપચાર અગત્યના સ્થાને રહેશે.

મોન્ટેગ્યૂ યોગ્ય જ કહે છે—

"The writer's mind will single out words and caress them, adorning the mellow fullness or granular hardness of their several sounds, the balance, undulation or trailing fall off their syllables, or the core of sunlike splendour in the broad warm central vowel of such a word as 'auroral'; each word's evocative value or virtue, its individual power of teaching springs in the mind and of initiating visions, becomes a treasure to revel in."[૧૭]

પોતે પસંદ કરેલા અને પ્રયોજેલા શબ્દોનો અર્થ અને અર્થો સાથે કવિ કાવ્ય દ્વારા રમત માંડે, ત્યારે તે કશુંક સહૃદય વાચકના મનમાં સ્વયમેવ જાગ્રત કરવા માગે છે. સ્વાભાવિક રીતે જ અપ્રયત્ન અને સહજ ભાવે આ કશુંક વાચકના હૃદયમાં સ્વયમેવ ઉત્તેજાય ત્યારે અહીં સીધું વાચ્ય વિધાન ખાસ ઉપયોગી થતું નથી, તેમાં ખાસ કાવ્યસૌન્દર્ય ઉદ્દ્ભવતું નથી. સર્જક કવિના અને કાવ્યના નાડીના ધબકારા વાચક પોતાના હૃદયમાં અનુભવવા માગે છે, અને એ રીતે એક વિલક્ષણ આનંદરૂપા અનુભૂતિ તે પામવા માગે છે, જેમાં કાવ્યના કાવ્યત્વની સાર્થકતા રહેલી છે. અહીં ઉપચાર કવિને ખૂબ ખૂબ મદદકર્તા થાય છે.

હવે વ્યંજનરૂપ જેનું વિધાન છે તેની પૂર્ણ એકરૂપતા ઉપચાર કવિના ઉદ્દિષ્ટ વિષય કે અર્થની સાથે સ્થાપિત કરે છે, અને તે પણ એ રીતે કે વાચ્યવિધાન જેમાં લુપ્ત થઈ ગયું છે તેવી વ્યંજનાનો સહૃદય વાચક અનુભવ કરે છે, અને આ અનુભવમાં તે પોતે કાવ્યાસ્વાદનની સાર્થકતા પામે છે. આમ તો આ જ કાવ્યનો પ્રધાન ઉદ્દેશ છે. આથી જ ડેચીસ કહે છે—

"Good poetry is the result of the adequate counter-pointing of the different resources of words (meaning), associations, rythm, music, order and so forth in establishing a total complex of significant expression."[૧૮]

અને તેની પૂર્વે મેલાર્મેએ તો કહ્યું જ છે કે—

"My aim is to evoke an object in deliberate shadow, without ever actually mentioning it, by allusive words, never by direct words."

શબ્દની અનેક અર્થચ્છાયાઓ અને તેના પ્રભાવની વ્યાપકતામાંથી આમ કાવ્યનું સર્જન થાય છે. અર્થાત્, વ્યંજનાસભર સર્જન સંભવે છે, ત્યાં કવિઓ ઉપચારનો બહોળો ઉપયોગ કરતા આવ્યા છે તે આપણને વિદિત છે.

આને લીધે, ઉપચાર તેના વ્યાપક અર્થમાં ઘણીયે વખત કવિનું અભિવ્યક્તિનું એકમાત્ર માધ્યમ બની રહે છે એ વાત પર રોબિન સ્કેલ્ટન ભાર મૂકે છે—

"Metaphor is not to be considered then, as the alternative of the poet, which he may elect to use or not, since he may state the matter directly or straight-forwardly if he chooses. It is frequently the only means available if he is to write at all."[૧૯]

અને વિમસૅાટને મતે તો આ બાબત પૂરી સ્પષ્ટ છે કે—

"The metaphoric quality of the meaning turns out to be the inevitable counterpart of the mixed feelings. Sometimes this situation is to be far developed as to merit the name of paradoxical, ambiguous, ironic. The poem is subtle, elusive, tough, witty. Always it is an indirect stratagem of its finest or deepest meaning."[૨૦]

મરે ઉપચારને કાવ્યનાં વિલક્ષણતા અને ચમત્કારની સિદ્ધિના સાધન તરીકે આ શબ્દોમાં રજૂ કરે છે—

"It (i. e., metaphor) is the means by which the less familiar is assimilated to the more familiar, the unknown to the known; it 'gives to airy nothing a local habitation and a name', so that it ceases to be airy nothing."[૨૧]

ઉપચાર આ રીતે કાવ્યમાં કવિના ઉદ્દિષ્ટને નિશ્ચિત આકાર આપીને નિરર્થક ઉદ્ગાર માત્ર હોવાના આરોપમાંથી બચાવે છે, વાચકને એના થકી કાવ્યાનુભૂતિ અત્યંત પરિચિત અને આત્મીય ભાસે છે. કૃષ્ણરાયન વળી ઉમેરે છે—

"Metaphor specifies an idea, a local relation; suggestion is imprecise, intermediate, accessible through interpretation and dependent on such variable as the writer, the reader, the context."[૨૨]

આમ હોવા છતાં આપણે ઉપર જોયું છે તેમ ઉપચાર વ્યંજનાને મદદરૂપ થાય છે, અને તેની દેખીતી લાક્ષણિકતા impreciseness, indeterminatenessને દૂર કરે છે. અને એ પણ

સ્પષ્ટ થાય છે કે ભાવાત્મક લેખનની બહાર પણ ઉપચારનો વ્યાપ છે. આનંદની પરિભાષામાં કહીએ તો રસધ્વનિ ઉપરાન્ત વસ્તુધ્વનિ અને અલંકારધ્વનિની સિદ્ધિમાં પણ ઉપચાર કાર્યરત થાય છે. આથી કાવ્યગત ઉપચારમાં જે કંઈ સૌન્દર્ય છે, તે જે કંઈ કાવ્યને અર્પે છે, તે વ્યંજના થકી જ છે, વ્યંજના એ ઉપચારનો પ્રાણ છે. એમ્પસન યોગ્ય જ કહે છે—

"The rose of metaphor is an ideal rose, which involves a variety of vague suggestions and probably does not involve thorns, but the leaf of transfer is merely leafish."[૨૩]

આથી કૃષ્ણરાયન યોગ્ય રીતે જ પાશ્ચાત્ય સાહિત્યના ઉપચાર માટે કહે છે—

"All that is claimed here is that often (if not always, as sanskrit poetics insists) a metaphor carries a load of suggestion and that in certain conditions its momentary disruption of logical discourse quickens the reader's sense of the suggested meaning."[૨૪]

Suggested meaningની સિદ્ધિમાં metaphor, ambiguity, symbolism, expressionism, grotesque, oblique વગેરે પોતપોતાની રીતે કાર્યરત છે. આમાં ઉપચાર અન્ય તમામને તેમના કાર્યમાં વિલક્ષણ રીતે ઉપયોગી થવાનો અવકાશ છે. સાથે એમ પણ કહી શકાય કે વ્યંજનાપર્યવસાયી આ તમામ પોતાની કાર્યસિદ્ધિમાં ખરેખર તો પરસ્પરાશ્રયી પણ હોઈ શકે છે. આથી, ઉપચાર એ વ્યંજના છે, વ્યંજનાનીકાવ્ય ગત સિદ્ધિમાં સહાયક પણ છે, કાવ્યના સૌન્દર્યની સિદ્ધિમાં તેનું ચોક્કસ પ્રદાન હોઈ શકે છે, તે પોતે કેટલીક વખત કાવ્ય સૌન્દર્ય રૂપ પણ હોય છે. તમામ પ્રકારનાં કાવ્યોમાં, તમામ વાદવિશેષની ભાત પાડતાં કાવ્યોમાં ઉપચાર વ્યંજના સ્વરૂપે અને અન્યથા પણ કાર્યરત હોઈ શકે છે.

ઉપચારમીમાંસા-પાશ્ચાત્ય આલોચનાની અનુપમ સિદ્ધિ :

ઉપચાર એ કાવ્યમીમાંસાનો ખાસ નોંધપાત્ર એવો પારિભાષિક શબ્દ નથી અને ઉપચારના કાવ્યગત કાર્યની વિલક્ષણતાઓ ભારતીય કાવ્યમીમાંસાએ સર્વ દૃષ્ટિએ પૂરી વિગતે પ્રમાણી નથી. રૂપક અલંકારના સંદર્ભમાં ઉપચારની ઉપલબ્ધ અગત્યની વ્યાખ્યાઓ આપણે આ વિષયની ચર્ચાના આરંભે જોઈ છે. અંગ્રેજી ભાષાના 'મેટફર' માટે સમાન સંસ્કૃતમાં બીજો શબ્દ 'રૂપક' એ છે અને અલંકાર તરીકે રૂપકના કાર્યની સૂક્ષ્મ મીમાંસા ભારતીય કાવ્યમીમાંસામાં મળી આવે છે. વળી ઉપમા-મૂલક તરીકે જાણીના તમામ અલંકારોમાં કવિ-કલ્પિત અત્યંત સાદૃશ્યનું તત્ત્વ છે. અને આ સાદૃશ્ય જુદા જુદા અલંકારોમાં જુદી જુદી વિલક્ષણતા સહ વિલસે છે. સાદૃશ્યમૂલક અલંકારોથી સંસ્કૃત કાવ્ય અને કાવ્યમીમાંસા અત્યન્ત સમૃદ્ધ બન્યાં છે તે વિષે બે મત નથી. અલંકાર તરીકે રૂપકની ચર્ચા જુદાં જુદાં દૃષ્ટિબિન્દુઓથી થઈ છે. છતાં આ રૂપક અલંકાર તરીકે જ સ્વીકારાયો છે. અન્ય અલંકારોની સાથે આ અલંકારનો પ્રયોગ કાવ્યમાં કેટલો હોવો ઘટે, અલંકાર કઈ રીતે કાવ્યના આત્માને અનુસરી કાવ્યસૌન્દર્યના પોષક બને, તેની જે વિસ્તૃત મીમાંસા આનંદે કરી છે, તેમાં કાવ્યમાં અને વ્યંજનામાં આ અલંકારોનું શું કાર્ય છે તે સિદ્ધ થાય છે. છતાં અલંકાર તરીકેની પ્રાથમિક ગણનાથી આગળ વધી ઉપચારનો ખ્યાલ પશ્ચિમમાં જે રીતે સતત વ્યાપક બનતો ગયો

અને તે સાથે તેના કાવ્યાર્થ પરત્વેના પ્રદાનની જે ઊંડી સૂઝ પાશ્ચાત્ય વિવેચને દાખવી તે ભારતીય કાવ્યમીમાંસાને અધિગત નથી. વિશાળ રીતે કાવ્યમાં વાસ્તવિક જગતની કાવ્યજગતમાં પરિવર્તિત આકૃતિઓ, તેનાં ચિત્રો, તેનાં પાત્રો, તેનાં કલ્પનો, તેનાં વિભિન્ન અલંકારણોની સિદ્ધિ વગેરેમાં સાદશ્યમૂલકતા એટલે ઉપચાર કેવો અને કેટલો ભાગ, તથા કઈ રીતે ભજવે છે તેની ચર્ચા અને હાર્દદર્શન એ પાશ્ચાત્ય કાવ્યમીમાંસાની આગવી સિદ્ધિ છે. આ કાવ્યગત ઉપચારની મનોવૈજ્ઞાનિક અસરો અને સિદ્ધિની પણ ઊંડી મીમાંસા એયે પાશ્ચાત્ય આલોચનાની પોતીકી સિદ્ધિ છે. રૂપકના અર્થને આમ વિસ્તારી, વ્યાપક બનાવી, તેના કાવ્યગત કાર્યની મીમાંસા કરવી શક્ય છે તે સંસ્કૃત કાવ્યોનાં જ ઉદાહરણો લઈ આપણે બતાવી શકીએ.

'ઉત્તરરામચરિત' ના તૃતીયાંકના આરંભે દંડકવનની ભીષણતાનું વર્ણન આપણને ભવભૂતિ આપે છે. કેવળ વર્ણન તરીકે પણ આ વર્ણન નિર્વિવાદ રીતે સુંદર છે. છતાં આપણે આ વર્ણનને સીતા-વિવાસનપટુ રામહૃદયની ઊંડી વ્યથા અને રામના હૃદયને વ્યથાની કોરી ખાતી ભીષણતાની પ્રતિચ્છાયા રૂપે જોઈએ તો આ વર્ણનનું વ્યંજનાત્મક કવિત્વ છે અને તે મૂલવાયું છે તેના કરતાં ઘણું ઉચ્ચતર છે તે આપણે અનુભવી શકીશું. રામહૃદયની વ્યથાની ભીષણતા સાથેના સાદશ્યના સંદર્ભમાં બીજા અંકના અને કંઈક અંશે ત્રીજા અંકના દંડકવનવર્ણનને મૂલવવા આસ્વાદવા જેવું છે. આપણને સહેજે આનાથી શેક્સપિયરના 'કિંગ લીયર'માંના પવનનાં, તોફાનો, લીયરના મનનાં તોફાનો સાથે સાદશ્ય ધરાવતાં સ્મરણમાં આવશે.

આવું જ એક દષ્ટાંત આપણને 'શાકુન્તલ'ના છઠ્ઠા અંકમાં મળે છે. કુલવધિની, કુલપ્રતિષ્ઠા એવી પ્રિયતમા ધર્મપત્નીનો અકારણ ત્યાગ કરી ભારે હીણપતનો અનુભવ કરતો પશ્ચાત્તાપરત દુષ્યન્ત પોતાના દિલને બહેલાવવા માટે, પોતે સર્વપ્રથમ જે શકુન્તલાનું સુભગ દર્શન કર્યું હતું તેનું ચિત્ર, તેના, અનુપમ પ્રાકૃતિક વાતાવરણ સાથેનું દોરે છે. વાસ્તવિક જીવનની મુગ્ધ પ્રણયીની દષ્ટિએ જોયેલી, તેના હૃદયમાં અંકિત શકુન્તલાનું સાદશ્ય વાસ્તવિક શકુન્તલાની સાથે છે જ. આમ જ વાસ્તવિક જીવનની શકુન્તલા, દુષ્યન્તના પ્રણયી હૃદયમાં અંકિત શકુન્તલા અને ચિત્રાકારા શકુન્તલા વચ્ચે કેટલું સાદશ્ય છે, છતાં ભેદ પણ કેટલો છે! આ ભેદ પ્રણયી અને હવે પશ્ચાત્તાપરત દુષ્યન્તના ઉષ્માભર્યા, અનેક ઉમળકાભર્યા પ્રણયના રંગોનો છે. અને તેથી વાસ્તવિક શકુન્તલા અને દુષ્યન્તના હૃદયની શકુન્તલા અને ચિત્રાકારા શકુન્તલા વ્યંજિત કરે છે કે એકમાં અનેક વ્યક્તિત્વો ધરાવતી કાવ્યગતા શકુન્તલા વિલક્ષણ રીતે, અનુપમ રીતે સુંદર છે. આને આધારે જ આપણને સહૃદય વાચકોને વ્યંજનાની અકલ્પ્ય સૌંદર્યપરમ્પરાનો વિલક્ષણ આનંદદાયી અનુભવ થાય છે.

અહીં ઉપચાર કાવ્યના કાવ્યત્વને અભિવ્યક્ત કરવામાં વ્યંજનાઓની આ પરમ્પરાનો સાધક બને છે.

આમ કવિવાણી એ વાસ્તવિક જીવનની વાણી છે તે છતાં તેની પોતાની વિલક્ષણતાઓ લઈને કાવ્યમાં વિલસે છે. વાણીની કાવ્યગત આ વિલક્ષણતાઓનું સાધક અતિ અગત્યનું અલંકરણ ઉપચાર એ છે. આથી જ કહેવાયું છે કે—

"Metaphor is hardly an amusing embellishment or diversion, an 'escape' from harsh realities of life or of language. It is made out of, and it makes those realities. Their 'opposite and discordant'

qualities are given by metaphor's inter–active function, a form and an integrity, a whole and an oder. In this sense, man's reality is formed by the metaphorical processes that inform his language."

આ છે કાવ્યમાં, કાવ્યાર્થમાં, કાવ્યવ્યંજનાની સિદ્ધિમાં ઉપચારનું પ્રદાન. કાવ્યના આ અતિ અગત્યના અલંકારણનો સુભગ, સુંદર અને સહજ પ્રયોગ ભાવપ્રધાન કવિતામાં, રોમેન્ટિક કવિતામાં, રહસ્યપ્રધાન કાવ્યોમાં, નાટકોમાં અને પ્રાયઃ તમામ પ્રકારનાં કાવ્યોમાં કાવ્યચારુત્વના અતિ મહત્ત્વના આધારરૂપ છે. ઉપચારથી કાવ્યવ્યંજના કાવ્યાર્થ અને કાવ્યસૌન્દર્યને સિદ્ધ કરે છે. મોટે ભાગે ઉપચાર સ્વયં કાવ્યાર્થ નથી, સ્વયં વ્યંજના, હંમેશાં હોતો નથી. જો કે તે સ્વયં કાવ્યાર્થ કે કાવ્યચારુત્વ કે કાવ્યવ્યંજના ન જ બની શકે એવું પણ નથી. કાવ્યમાં ઉપચારના આ અતિ વ્યાપક પ્રભાવની પાશ્ચાત્ય વિવેચનની મીમાંસા સંસ્કૃતનાં શ્રેષ્ઠ કાવ્યોની વ્યંજનાના નવા જ સંદર્ભમાં આસ્વાદનમાં પ્રેરક બળ બની શકે તેમ છે.

પાદટીપો

૧. વાગ્ભટાલંકાર – ૪-૯ ૨. 'Metaphor'–પા. 4 ૩. ઉપર મુજબ–પા. 11–12 ૪. ઉપર મુજબ–પા. 9 ૫. 'Philosophy of Rhetoric.' ૬ ઉપર મુજબ ૭. રઘુવંશ ૧૪ ૮. 'Metaphor' પા. 27 ૯. 'Structure of Complex words,' એમ્પસન. ૧૦. 'English Prose Style,' પા. 339 ૧૧. 'Metaphor' પા. 22 ૧૨. 'Metaphor' પા. 63 ૧૩. 'Seven Types of Ambiguity' ૧૪. ઉપર મુજબ ૧૫. ઉપર મુજબ ૧૬. 'Poems of Robert Frost' Intro ૧૭. 'Words, Words.' ૧૮. 'A Study of Literature.' પા. 126 ૧૯. 'Practice of Poetry,' પા. 15 ૨૦. 'Twentieth Century Poetry,' Martin and Furbank, પા. 5 ઉપરથી ૨૧. ઉપર મુજબ પા. 7–8 ઉપરથી. ૨૨. 'Suggestion and Statement in Poetry,' પા. 73 ૨૩. 'Seven Types of Ambiguity,' પા. 70 ૨૪. 'Suggestion aud Statement in Poetry,' પા. 85

અગત્યના સન્દર્ભગ્રંથો

૧. નાટ્યશાસ્ત્ર (છઠ્ઠો અધ્યાય)—ભરત, 'અભિનવ ભારતી' ટીકા સાથે ગાયકવાડ ઓરિએન્ટલ સીરીઝ, વડોદરા. ૨. Metaphor–Robert Rogers, University of California Press, London, 1978.૩. Metaphor–Terence Hawkes, Methuen and Co. London, 1978. ૪. Practical Criticism-I. A. Richards, Routledge and Kegan Paul, London, 1930 ૫. Principles of Literary Criticism –I. A. Richards-Routledge and Kegan Paul, London, 1976 ૬. Seven Types of Ambiguity –William Empson,–Chatto and Windus, London, 1968 ૭. Structure of Complex Words–William Empson. Chatto and Windus. London, 1977 ૮. Suggestion and Statement in Poetry–Krishna Rayan, University of London, Athlone Press, London' 1972.

જૈન અંગ આગમમાં પૂજા શબ્દનો અર્થ[1]

દલસુખ માલવણિયા

જૈન વિશ્વભારતી, લાડનૂં દ્વારા પ્રકાશિત 'આગમ શબ્દકોશ'માં જૈન અંગ આગમોમાં જે જે શબ્દ જ્યાં જ્યાં આવ્યો છે તેનો સંદર્ભ આપવામાં આવ્યો છે. આથી પૂજા, પૂજના, પૂજાર્થી જેવા શબ્દો અંગ આગમોમાં ક્યાં ક્યાં વપરાયા છે તે શોધી કાઢવાનું સરલ થાય છે. એટલે તેનો આશ્રય લઈ અહીં પૂજાદિ શબ્દો અને તેના અર્થો જે ટીકાઓમાં આપવામાં આવ્યા છે તેનું તારણ આપવા પ્રયત્ન કર્યો છે.

ટીકાકારો તો પૂજાનો જે અર્થ કરે છે તેને પછી જોઈશું, પણ મૂળ સૂત્રમાંથી જ પૂજાનો જે અર્થ ફલિત થાય છે-સ્પષ્ટ થાય છે તે સર્વ પ્રથમ જોઈએ.

સૂત્રકૃતાંગના બીજા શ્રુતસ્કંધમાં પ્રથમ અધ્યયનમાં તૈર્થિકોની ચર્ચા કરવામાં આવી છે તેમાં લોકાયત કે ચાર્વાક કે શરીરને જ આત્મા માનનારના અનુયાયી પૂજા કઈ રીતે કરતા તેનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ મળે છે. તે પાઠ આ પ્રમાણે છે—"तुमं पूययामि, तं जहा-असणेण वा पाणेण वा खाइमेण वा साइमेण वा वत्थेण वा पडिग्गहेण वा कंबलेण वा पायपुंछणेण वा" આગમોદય આવૃત્તિ પૃ. ૨૭૭. તેની દીલ્હીથી પ્રકાશિત ફોટો કોપી પૃ. ૧૮૫.

સ્પષ્ટ છે કે પૂજા એટલે પૂજ્યને અશનાદિ, વસ્ત્ર, પાત્ર, કંબલ, પગલૂછણિયું—આદિ આપવાં તે જ પૂજા છે.

જ્યાં જ્યાં પૂજા શબ્દ અંગ આગમમાં આવે છે ત્યાં ટીકાકારો જે અર્થ કરે છે, તેનાં હવે કેટલાંક ઉદાહરણો જોઈએ.

સૂત્રકૃતાંગ (૧. ૧૪. ૧૧)માં પ્રાપ્ત પૂજા શબ્દનો અર્થ ટીકાકાર આ પ્રમાણે કરે છે-"अभ्युत्थानविनयादिभिः पूजा विधेयेति" આગમો૦ પૃ. ૨૪૫; દીલ્હી પૃ. ૧૬૪.

સૂત્રકૃતાંગ (૧. ૧૬.૪)માં "एत्थ वि णिग्गंथो णो पूयासक्कारलाभट्ठी" એવો પાઠ છે-તેની ટીકામાં જણાવ્યું છે—"नो पूजासत्कारलाभार्थी किन्तु निर्जरापेक्षी"—આગમો૦ પૃ. ૨૬૫; દીલ્હી પૃ. ૧૭૭.

સ્થાનાંગમાં (આગમો૦ સૂત્ર ૪૯૬) "छठाणा अणत्तवओ अहिताते असुनाते......भवंति। तं जहा...पूतासक्कारे। छठाणा अत्तवतो हिताते......भवंति। तं....जाव पूतासक्कारे" તેની ટીકામાં શ્રીઅભયદેવ જણાવે છે—"अनात्मवान् सकषायः इत्यर्थः...। पूजा स्तवादिरूपा, तत्पूर्वकः सत्कारो वस्त्राभ्यर्चनम, पूजायां वा आदरः पूजासत्कार इति" આગમો૦ પૃ. ૩૫૮; દીલ્હી પૃ. ૨૩૯.

સ્થાનાંગમાં છદ્મસ્થની ઓળખ પ્રસંગે જણાવ્યું છે—"सत्तहिं ठाणेहिं छउमत्थं जाणेज्जा। तं० पाणे अइवाएत्ता भवति......पूतासक्कारमणुवुहेत्ता भवति" આગમો૦ સૂત્ર ૫૫૦. તેની ટીકામાં આ પ્રમાણે છે—पूजासत्कारं-पुष्पाद्यर्चन-वस्त्राद्यर्चने अनुबृंहयिता-परेण स्वस्य क्रियमाणस्य तस्य अनुमोदयिता, तद्भावे हर्षकारीत्यर्थः"—આગમો૦ પૃ. ૩૮૯; દીલ્હી પૃ. ૨૬૦.

સ્થાનાંગમાં (સૂત્ર ૭૫૬) "दसविहे आसंसप्पओगे......पूयासंसप्पतोगे—" દશ પ્રકારે મનુષ્ય પ્રશંસાવ્યાપાર કરતો હોય છે તેમાંનું એક છે પૂજાશંસાપ્રયોગ. આની ટીકામાં શ્રી અભયદેવ લખે છે—"तथा पूजा-पुष्पादिपूजनं मे स्यादिति पूजाशंसाप्रयोगः। આગમો૦ પૃ. ૫૧૫; દીલ્હી પૃ. ૩૪૪.

---

૧ આજકાલ જૈન સમાજમાં કેટલાક આચાર્યો જિન પ્રતિમાની જેમ પોતાનાં નવ અંગોની પૂજા કરાવે છે અને તે વિષે સમાજમાં વિવાદ ચાલે છે, તે સંદર્ભમાં પ્રસ્તુત લેખ લખવાની ઇચ્છા થઈ છે.

આવા આશંસાપ્રયોગ કરણીય નથી એવો અભિપ્રાય પણ શ્રી અભયદેવે આપ્યો છે. આ જ સૂત્રમાં **'સત્કારઆશંસા'** પૃથક્ ગણાવી છે અને તેની ટીકામાં ટીકાકાર જણાવે છે—"सत्कारः प्रवर-वस्त्रादिभिः पूजनम्, तन्मे स्यादिति सत्काराशंसाप्रयोग इति ॥" આ ઉપરથી જણાય છે કે સૂત્રકારને પૂજા **અને** સત્કાર એમ ઈષ્ટ છે, પૂજા **વડે** સત્કાર એમ નહિ.

સમવાયાંગ સૂત્રમાં ૩૬મા સમવાયમાં ઉત્તરાધ્યયનનાં ૩૬ અધ્યયનો ગણાવ્યાં છે તેમાં અગિયારમું અધ્યયન 'બહુશ્રુતપૂજા' નામે છે. આમાં ગા. ૧૫–૩૦માં બહુશ્રુતની અનેક ઉપમાઓ દ્વારા પ્રશંસા કરવામાં આવી છે. આ જ તેની પૂજા છે, એમ માનવું રહ્યું.

ભગવતી સૂ. ૫૫૬માં "पूयासक्कारथिरिकरणट्ठयाए" એવો પાઠ છે પણ તેની ટીકામાં માત્ર તેની સંસ્કૃત છાયા આપી છે. પૂજાનો અર્થ કર્યો નથી.

पूयण–पूयणा

આચારાંગ (૧. ૧. ૧)માં "इमस्स चेव जीवियस्स परिवंदणमाणपूयणाए" ઇત્યાદિ પાઠ છે જેને અનેકવાર પુનરાવૃત્ત કર્યો છે. આની ટીકામાં પૂજન વિષે શ્રી શીલાંક જણાવે છે—"पूजनं पूजा—द्रविणवस्त्रान्नपानसत्कारप्रणामसेवाविशेषरूपम्"—આગમો૦ પૃ. ૨૬, દીલ્હી પૃ. ૧૮.

આચારાંગ (૩. ૩. ૧૧૯)માં "दुहओ जीवियस्स परिवंदण-माणण–पूयणाए जंसि एगे पमायंति" પાઠ છે તેની ટીકામાં શીલાંક લખે છે—"तथा पूजनार्थमपि प्रवर्तमानाः कर्मास्त्रवैरात्मानं भावयन्ति-मम हि कृतविद्यस्योपचितद्रव्यप्राग्भारस्य परो दान-मान-सत्कार-प्रणाम-सेवाविशेषैः पूजां करिष्यतीत्यादि पूजनं, तदेवमर्थं कर्मोपचिनोति ।" આગમો૦ પૃ. ૧૬૯, દીલ્હી પૃ. ૧૧૩.

પ્રશ્નવ્યાકરણ સૂત્રમાં પાઠ છે— "न वि वंदणाते, न वि माणणाते न वि पूयणाते...भिक्खं गवेसियव्वं" જૈન વિશ્વભારતી પ્રકાશિત-૬. ૯. તેની ટીકામાં આ. અભયદેવે લખ્યું છે—"नापि पूजनया—तीर्थनिर्माल्यदानमस्तकगन्धक्षेपमुखवस्त्रिकानमस्कारमालिकादानादिलक्षणया" આગમો૦ પૃ. ૧૦૯.

સૂત્રકૃતાંગ (૧. ૨. ૨. ૧૧) માં પાઠ આવે છે—"जा विय वंदण-पूयणा इहं" તેની ટીકામાં આચાર્ય શીલાંક લખે છે—"राजादिभिः कायादिभिः वंदना, वस्त्रपात्रादिभिश्च पूजना" આગમો૦ પૃ. ૬૪; દીલ્હી પૃ. ૪૩.

સૂત્રકૃતાંગ (૧. ૩. ૪. ૧૭)માં પાઠ છે—"जेहिं नारीण संजोगा पूयणा पिट्ठतो कता" તેની ટીકામાં આ. શીલાંક લખે છે—"तथा तत्संगार्थमेव वस्त्रालंकारमाल्यादिभिः आत्मनः 'पूजना' कामविभूषा पृष्ठतः कृता" આગમો૦ પૃ. ૧૦૦; દીલ્હી પૃ. ૬૭

સૂત્રકૃતાંગ (૧. ૨. ૨. ૧૬)માં પાઠ છે—"नोऽवि य पूयणपत्थए सिया" તેની ટીકામાં આ. શીલાંક જણાવે છે—"न च उपसर्गसहनद्वारेण पूजा-प्रार्थकः प्रकर्षाभिलाषी स्यात् भवेत् ॥" આગમો૦ પૃ. ૬૫; દીલ્હી પૃ. ૪૪.

સૂત્રકૃતાંગ (૧. ૨. ૩. ૧૨)માં પાઠ છે—"निव्विंदेज्ज सिलोग-पूयणं" તેની ટીકામાં આ. શીલાંક લખે છે—"निर्विंद्येत–जुगुप्सयेत् परिहरेत् आत्मश्लाघां स्तुतिरूपां तथा पूजनं वस्त्रादिलाभरूपं परिहरेत्" આગમો૦ પૃ. ૭૩, દીલ્હી પૃ. ૪૯.

સૂત્રકૃતાંગ (૧. ૯. ૨૨)માં પાઠ છે—व जा य वंदणपूयणा" તેની ટીકામાં આ. શીલાંક લખે છે—"तथा या च सुरासुराधिपतिचक्रवर्तिबलदेववासुदेवादिभिः वंदना, तथा तैरेव सत्कारपूर्विका वस्त्रादिना पूजना' આગમો૦ પૃ. ૧૮૧–૨, દીલ્હી પૃ. ૧૨૧–૨

સૂત્રકૃતાંગ (૧૫-૧૧)માં પાઠ છે—"वसुमं पूयणासु(स)ते अणासए" તેની ટીકામાં આ. શીલાંક લખે છે—"किं भूतोसौ अनुशासक इत्याह—वसु द्रव्यं, स च मोक्षं प्रति प्रवृत्तस्य संयमः, तद्विद्यते यस्यासौ वसुमान्, पूजनं देवादिकृतमशोकादिकमास्वादयति-उपभुङ्क्त इति पूजनास्वादकः। ननु चाधाकर्मणो देवादिकृतस्य समवसरणादेरुपभोगात् कथमसौ सत्संयमवान् इत्याशङ्क्याह—न विद्यते आशयः पूजाभिप्रायो यस्य असौ अनाशयः, यदि वा द्रव्यतो विद्यमानेऽपि समवसरणादिके भावतोऽनास्वादकोऽसौ, तद्गतगार्ध्याभावात् ।" આગમો૦ પૃ. ૨૫૭; દીલ્હી પૃ. ૧૭૨.

पूयट्ठि

સમવાયાંગસૂત્ર (સમવાય ૩૦)માં ત્રીશ મહામોહનીય સ્થાનના વર્ણન પ્રસંગે ૩૪મી ગાથા નીચે પ્રમાણે છે—તેમાં ત્રીશમું સ્થાન છે—

"अपस्समाणो पस्सामि देवे जक्खे य गुज्झगे ।
अण्णाणी जिणपूयट्ठी महामोहं पकुव्वइ ॥३४॥ આગમો૦ પૃ. ૫૧; દીલ્હી પૃ. ૩૪.

તેની ટીકામાં આ. અભયદેવ લખે છે—"अपश्यन्नपि यो ब्रूते पश्यामि देवानित्यादिस्वरूपेण, अज्ञानी जिनस्येव पूजा अर्थयते यः स जिनपूजार्थी, गोशालकवत् । स महामोहं प्रकरोतीति—" આગમો૦ પૃ. ૫૫; દીલ્હી પૃ. ૩૭.

पूयणकाम

સૂત્રકૃતાંગ (૧. ૪. ૧. ૨૯)માં ગાથા છે—

"बालस्स मंदयं बीयं जं च कडं अवजाणइ मुज्जे ।
दुगुणं करेई से पावं पूयणकामो विसन्नेसी ॥ २९ ॥"

આ ગાથાની ટીકામાં આ. શીલાંક લખે છે—"किमर्थमपलपति इत्याह—पूजनं-सत्कारपुरस्कारस्तत्कामः—तदभिलाषी, मा मे लोके अवर्णवादः स्यादित्यकार्यं प्रच्छादयति—" આગમો૦ પૃ. ૧૧૪; દીલ્હી પૃ. ૭૬

पूयणट्ठि

સૂત્રકૃતાંગ (૧. ૧૦. ૨૩)માં ગાથા છે—

"सुद्धे सिया जाए न दूसएज्जा अमुच्छिए ण य अज्झोववन्ने ।
धितिमं विमुक्के ण य पूयणट्ठी, न सिलोगगामी य परिव्वएज्जा ॥२३॥

તેની ટીકામાં આ. શીલાંક લખે છે—"तथा संयमे धृतिर्यस्यासौ धृतिमान्, तथा स बाह्याभ्यन्तरेण ग्रन्थेन विमुक्तः, तथा पूजनं वस्त्रपात्रादिना, तेनार्थः पूजनार्थः, स विद्यते यस्यासौ पूजनार्थी, तदेवंभूतो न भवेत् । तथा श्लोकः—

श्लाघा कीर्तिस्तद्गामी न तदभिलाषुकः परिव्रजेदिति ।
कीर्त्यर्थी न काञ्चनक्रियां कुर्यादित्यर्थः ॥" આગમો૦ પૃ. ૧૯૫; દીલ્હી પૃ. ૧૩૦.

સ્પષ્ટ છે કે અંગ આગમોમાં પૂજા શબ્દનો મુખ્ય અર્થ પૂજ્યતાં અંગોની પૂજા—એવો નથી પણ પૂજ્યને આવશ્યક એવી વસ્તુનું સમર્પણ એ છે. એટલે પૂજા અને દાનમાં શો ભેદ—એ પણ અહીં વિચારણીય છે. પૂજા પૂજ્ય પાસે જઈ વસ્તુનું અર્પણ એ છે, જ્યારે પૂજ્ય પોતે દાતા પાસે જઈ લે તે દાન છે. આમ પૂજા અને દાનમાં ભેદ પાડી શકાય છે. પૂજા શબ્દને બદલે અર્ચા શબ્દનો પ્રયોગ જ્ઞાતાધર્મકથામાં દ્રૌપદીની કથામાં થયેલો છે, સમગ્ર અંગ આગમોમાં આ એક જ ઉલ્લેખ જિન પ્રતિમાની ચર્ચા વિષે છે. તે પણ અહીં નોંધવું જોઈએ. પાઠ છે—"जिणपडिमाणं अच्चणं करेइ"—નાયા૦ ૧. ૧૬. ૭૫૮ (જૈન વિશ્વભારતી, લાડનૂંની આવૃત્તિ.) આગમોદય સમિતિની નાયાધમ્મકહા મૂળમાં લાંબો પાઠ છે પણ ટીકામાં જણાવ્યું છે કે ઉપર પ્રમાણે સંક્ષિપ્ત પાઠ પણ મળે છે.

આગમગચ્છીય આ. જિનપ્રભસૂરિકૃત સર્વ-ચૈત્ય-પરિપાટી-સ્વાધ્યાય

સંપા. રમણીક મ. શાહ

પ્રાચીન ગૂર્જર ભાષામાં ઉપલબ્ધ ચૈત્ય-પરિપાટી રચનાઓમાં કદાચ આદ્ય રચના કહી શકાય તેવી આ કૃતિ અહીં પ્રથમ વાર પ્રકાશિત થાય છે.

મધ્યકાળમાં રચાયેલી આવી અનેક કૃતિઓની જેમ આમાં કવિનો હેતુ કોઈ એક તીર્થની જ પરિપાટી આપવાનો નથી, પણ અનેક પરંપરામાન્ય પૌરાણિક, અર્ધ-ઐતિહાસિક અને કેટલાંક ઐતિહાસિક તીર્થસ્થળોનું માહાત્મ્ય દર્શાવી, શ્રદ્ધાળુ શ્રાવકોના નિત્ય-સ્મરણ માટે 'સજ્ઝાય' (સ્વાધ્યાય) રચવાનો છે. કર્તાએ આપેલ નામ પણ તેમ જ સૂચવે છે.

આગમ-ગચ્છીય આચાર્ય જિનપ્રભસૂરિ વિરચિત આ ચૈત્ય-પરિપાટી પાટણના ખેતરવસહી જૈન જ્ઞાનભંડારની એક તાડપત્રીય પ્રત પરથી સંપાદિત કરેલ છે. એનો ક્રમાંક ૧૨ (નવો ૬) છે. અને તેમાં ૩૫ × ૫ સે. મી. કદનાં ૨૬૪ પત્રોમાં નાનીમોટી કુલ ૫૪ કૃતિઓ લખાયેલ મળે છે. પ્રસ્તુત કૃતિ પત્ર ૨૧૨/૧ થી ૨૧૪/૨ સુધીમાં આવેલ છે. પ્રતિ પ્રાયઃ શુદ્ધ છે. આ જ પ્રતિમાં કર્તાની અન્ય ત્રીસેક લઘુ રચનાઓ સંગ્રહાઈ છે. લિપિ પરથી પ્રતિ ચૌદમી સદીની શરૂઆતની હોવાનું અનુમાની શકાય છે.

આ. જિનપ્રભસૂરિની અન્ય ત્રણ કૃતિઓમાં રચના-વર્ષ મળે છે,[૧] યથા —

૧. મયણરેહા-સંધિ વિ. સં. ૧૨૯૭ (ઈ. સ. ૧૨૪૧)

૨. વયરસામિ-ચરિઉ વિ. સં. ૧૩૧૬ (ઈ. સ. ૧૨૬૦)

૩. નમયાસુંદરિ-સંધિ વિ. સં. ૧૩૨૮ (ઈ. સ. ૧૨૭૨)

આ પરથી તેમના કવનકાળનો અંદાજ સ્પષ્ટપણે આવી જાય છે. પ્રસ્તુત ચૈત્ય-પરિપાટી કર્તાની પ્રારંભિક રચના હોય તેમ તેની સરળ ભાષા અને તેમાં નિરૂપિત સામાન્ય વિષય પરથી માની શકાય.

આ. જિનપ્રભસૂરિ આગમિક-ગચ્છના દેવપ્રભસૂરિના શિષ્ય હતા અને તેમણે ઉત્તરકાલીન અપભ્રંશ કે પ્રાચીન ગૂર્જર ભાષામાં અનેક નાની નાની પદ્યકૃતિઓ રચી છે — આથી વધારે કોઈ વિગત તેમના વિશે મળતી નથી.

ચૈત્ય-પરિપાટીનો વિષય સામાન્યતયા જ્યાં જ્યાં જિનચૈત્ય હોય તે તે સ્થળના વર્ણન સાથે વંદન-વિધિ આપવાનો હોય છે. અહીં પણ એ જ રીતે કવિ પરંપરાગત અનેક શાશ્વત-અશાશ્વત ચૈત્યો ગણાવી તે બધાને વંદન કરી કૃતાર્થ થવાનો ઉપદેશ આપે છે.

પ્રથમ જિનધર્મનો અને જિનવરોનો જય વાંછી, દુર્લભ મનુષ્ય-જન્મ અને તેમાંય જિનધર્મ પ્રાપ્ત કરનાર ભવ્ય આત્માઓને ઉદ્દેશી, સર્વવિરતિ — સંપૂર્ણ મુનિધર્મ — ન પાળી શકાય તો દેશવિરતિ એટલે કે આંશિક ધર્મ — શ્રાવક ધર્મ — પાળવાનો, જિનપૂજા કરવાનો અને સુપાત્રે દાન કરવાનો બોધ આપે છે. (૧-૬)

બાદ ભવનપતિ, વ્યંતર-જ્યોતિષ, ઊર્ધ્વલોક, મેરુપર્વત, ગજદંત, વર્ષધર, વૈતાઢ્ય, વક્ષસ્કાર,

---

૧. આમાંની પ્રથમ અને તૃતીય કૃતિના આદિ-અંત માટે જુઓ — 'અપભ્રંશ સંધિ કાવ્યો' — સંબોધિ, વર્ષ ૨,-અંક-૨, દ્વિતીય કૃતિ હજુ અપ્રકાશિત છે. આચાર્ય જિનપ્રભસૂરિ અને તેમની કૃતિઓનો સામાન્ય પરિચય ઉપરોક્ત લેખમાં આ સંપાદકે આપેલ છે.

કુરૂતર, માનુષોત્તર, કુંડલ, રુચક, તથા નંદીશ્વર એ આગમોક્ત સ્થળોએ રહેલા શાશ્વત જિનચૈત્યોની સંખ્યા આપી, ભાવપૂર્વક વંદન કરવા કહે છે. (૭ ૧૨)

પછી તિર્યક્‌લોકના અશાશ્વત–શાશ્વત જિનગૃહો તથા રથનૂપુર જેવા વિદ્યાધરનગર અને મહાવિદેહ ક્ષેત્રના ક્ષેમ (ક્ષેમા) આદિ પુરોના દેવગૃહો ગણાવે છે. (૧૩–૧૪)

ત્યાર બાદ ભરત અને ઐરાવત ક્ષેત્રોનાં તીર્થો, કે જ્યાં તીર્થંકરોનાં કલ્યાણક-સ્થળો આવેલાં છે અને જેમાં ભરત વગેરે રાજેશ્વરોએ તીર્થંકરોના વર્ણ-પ્રમાણ મુજબ કનકમય બિંબો રચાવ્યાં છે, એની નોંધ આપે છે :

અષ્ટાપદ, સમ્મેત (સમ્મેત શિખર), રૈવતગિરિ (ગિરનાર), અયોધ્યાપુરિ, ગજપુરિ (હસ્તિનાપુર), કંપિલ્લ (કામ્પિલ્ય), ધર્મચક્ર (તક્ષશિલા), શૌરીપુર, વારાણસી, સોપારક, ભૃગુકચ્છ, વિમલગિરિ (શત્રુંજય), વૈભારગિરિ (રાજગૃહી), તામ્રલિપ્તિ (તામલુક), ઉજ્જૈન, ચંપા, મિથિલા, કુંડગ્રામ (વીરજન્મસ્થાન), શ્રાવસ્તિ, મથુરા, અર્બુદ, સત્યપુર (સાંચોર), ખંભાત, મોઢેરા અને અણહિલવાડ. (૧૫–૧૯)

અંતે કવિ કહે છે કે આ અનેક શાશ્વત–અશાશ્વત ચૈત્યો, જેમાં ઋષભાદિકની પ્રતિમાઓ પ્રતિષ્ઠિત છે — તેમને પ્રણામ કરનારનો દિવસ સફળ છે. વીશ વિહરમાન જિનોનાં પ્રત્યક્ષ દર્શન નિત્ય કરનારા પુણ્યશાળીઓ કૃતકૃત્ય છે. દ્વાદશાંગી રચનાર ગણધરો અને જિનવરોના પરિવાર પણ ધન્ય છે. ચોવીશમા તીર્થંકર વર્ધમાન તથા જેના પ્રભાવે જિનધર્મ નિર્વિઘ્ન છે તે ચતુર્વિધ સંઘ આનંદ પામો. દ્રવ્ય (બાહ્યોપચાર) કે ભાવ (અંતઃકરણ)થી જે આ ચૈત્યોની સ્તુતિ કરે છે તેનાં અનંત ભવોનાં દુઃખ નાશ પામે છે અને સઘળા ઉપસર્ગો દૂર થઈ તત્કાળ સ્વર્ગ અને અપવર્ગનાં સુખ મળે છે. (૨૦–૨૪)

અંતિમ કડીના ત્રીજા ચરણમાં કવિએ શ્લેષપૂર્વક પોતાનું નામ જિનપ્રભ (जिणपह) ગૂંથી લીધેલું જોઈ શકાય છે.

સરળ અને પ્રવાહી ઉત્તરકાલીન અપભ્રંશ ભાષાની આ પદ્યરચનાને પ્રાન્તે કવિએ કે પછી લિપિકારે કરેલ નોંધ સજ્ઝાય (સ્વાધ્યાય) નામ આપે છે, અને રાસરૂપે સમૂહમાં ગાઈ શકાય તેવી તથા બોલી (બોલ્લિકા) રૂપે શાંત એકાંતમાં ઉચ્ચરી શકાય તેવી છે એમ કહી તેની ગેયતા તરફ નિર્દેશ કરે છે.

પ્રથમ કડીનો છંદ પ્રસિદ્ધ આર્યા છંદ છે — પ્રથમાર્ધ ૩૦ માત્રા (૭ ચતુષ્કલ + –) અને દ્વિતીયાર્ધ ૨૭ માત્રા (૫ ચતુષ્કલ + ⏑ + ૧ ચતુષ્કલ + –), બાકીની બધી કડીઓ ૪ + ૪ + ૪ + – ⏑ કે ૬ + ૬ + – ⏑ એવી ગણ વ્યવસ્થા ધરાવતા, પંદર માત્રાના પ્રત્યેક ચરણવાળા ચોપાઈ છંદમાં છે.

आगमगच्छीय जिनप्रभसूरि विरचित

सर्व-चैत्य-परिपाटि-स्वाध्याय

जयइ जयइ जिण-धम्मो विवेय-रम्मो पणासिय-कुहम्मो ।
उवसम-पुर-पायारो पयडिव-नाणाइ-आयारो ॥१॥
तं जयइ जमि सिरि-जिणवर-विंद,
जसु पय पणमइ सयल सुरिंद ।
परिवज्जिय-सावज्जारंभ,
नरयकूव-निवडंतहं खंभ ॥२॥
तं दुल्लहु लहिउ सु माणुस-जम्मु,
तह वि कह वि सिरि-जिणवर-धम्मु ।
तत्थ वि बोहि-बीउ पुण रम्मु,
जं निहणइ दुट्ठऽट्ठ वि कम्मु ॥३॥
तं मुत्तु कुमय-कुबोहु कुग्गाहु,
किं अणुसरहु न जिनवर-नाहु ।
तसु विणु जीवु सयावि अणाहु,
समय विसमय कसायह दाहु ॥४॥
ता भो भविय(या) भावउ भव-भावु,
(पुण) दुलहउ सामग्गी-सब्भावु ।
सव्व-विरइ जइ करण न जाइ,
देस-विरइ तो धामिउ ठाइ ॥५॥
जइ बाहिर-पावह परिहारु,
तोइ सारु संसारु असारु ।
पूअह जिणवरु भाविहिं भत्ति,
देयह दाणु सुपत्तहं सत्ति ॥६॥
तं मोह-चरड नीधाडिय धाडि,
तउ करहु चेइय-परिवाडि ।
भवणवई ठिय वंदह दक्ख,
सत्त-कोडि बाहत्तरि लक्ख ॥७॥
तं वितर-जोइस-माझि असंख,
उड्ढ-लोइ चउरासी लक्ख ।
सत्ताणउइ सहसा तह तत्थ,
तेवीसाहिय रयण पसत्थ ॥८॥
मेरुसु पंचासी जिण-गेह,
भवियहु पणमहु विहिय सिणेह ।
गयदंतेसु चेइय वीस,
पव्वय वासहरेसु तीस ॥९॥

सत्तरिसउ वेयड्ढ-नगेसु,
जहिं न लहइ नीपुन्न पवेसो ॥१०[1]
तं वक्खारेसु असीई जिणवर,
नाणाविह रयणेहिं मणोहर ।
नउइ य जिणहर कुरुतरु हुंति,
नरउत्तर-नगि चियारि न भंति ॥११॥
कुंडल-रुयगिसु चियारि चियारि,
नंदीसर-वरि वीस विचारि ।
एगारुत्तर पंचसयाइं,
भाविहिं वंदउ सव्वि वि ताइं ॥१२॥
अट्ठ कोडि छप्पन्न य लक्ख,
सत्ताणुइ सहसा इव पक्ख ।
पंचसयइं चउतीसइं अहिय,
सासय चेइय एत्तिय कहिय ॥१३॥
तिरिय-लोइ पुण संखाईय,
सव्वे वि य जिण-सासण-विहिय ।
जाणि असासय सासय गेह,
विहि-विहियाइं नीसंदेह ॥१४॥
रहनूपुर-नयराइय रम्म,
वेयड्ढे विज्जाहर-गम्म ।
महाविदेहे देवहराइं,
खेमाइसु नगराइसु जाइं ॥१५॥
तं भरहेरवए खित्ति जि तित्थ,
जम्माइय कल्लाण पसत्थ ।
भरह निवाइय कारियाइं,
वन्न-पमाणिहिं कणयमयाइं ॥१६॥
सिरि- अट्ठावयगिरि-सम्मेय-
रेवयगिरि-पमुहाइं अणेय ।
अवज्झाउरि गयपुरि कंपिल्लि,
धम्मचक्कि रयणमय महल्लि ॥१७॥
सोरियपुरि वाणारसि रम्मि,
सोपारइ भरुअच्छि पुरम्मि ।
विमलगिरी-वेभारगिरिम्मि,
तामलित्ति-उज्जेणी-रम्मि ॥१८॥

---

१. પ્રતમાં આ કડીના અંતે ૯ નો અંક છે અને અપૂર્ણ છે.

चंपा-महिलानगर पुरम्मि,
कुंडगामि जिण-जम्मण-रम्मि ।
सावत्थी-महुरापुरि जाइं
कणय रयण-मणि-मणोहराइं ॥१९॥
अब्बुअ-सिरि सच्चउर-वरम्मि,
थंभणपुर-मोढेरपुरम्मि ।
अणहिलवाडय-वर-नयरम्मि,
सोहइं सुंदर-देवहरम्मि ॥२०॥
तं असासय-सासय-चेइयाइं,
रिसहाइय-पडिम-पइट्ठियाइं ।
गामागर-पुर-नयराईसु,
जे पणमइं तहँ सहलउ दीसु ॥२१॥
तं विहरइं संपइ वीस जिणिंद
लोआलोअ-पयास-दिणिंद ।
धन्न पुन्न जे पिच्छइ निच्चु,
ताण जम्मु जीविउ कयकिच्चु ॥२२॥
गणहर-सेणी सयल वि चंग,
जेहिं विरइय बारस अंग ।
सिरि-जिणवर-परिवारु वि धन्नु,
मोक्ख-मग्गु पडिपुन्नु पवन्नु ॥२३॥
तं नंदउ चउवीसमउ जिणिंदु,
वद्धमाण-पहु भुवणाणंदु ।
नंदउ चउविह-संघु अणग्घु,
जसु पहावि जिण-धम्मु अविग्घु ॥२४॥
दव्व-थउ भाव-थउ जि कुणंति,
ते अणंतु भव-दुहु निहणंति ।
सिरि-जिण-पहणिय-सयलुवसग्ग,
ते लहु लहिसइं सग्गऽपवग्ग ॥२५॥[1]

---

१. અંત:-इति सर्व-चैत्य-परिपाटि-स्वाध्यायो रासेन दीयते, बोल्लिका भण्यते समाधिना ।

જ્ઞાનચંદ્રકૃત સંસ્કૃતભાષા–નિબદ્ધ "શ્રીરૈવતતીર્થ સ્તોત્ર"

(સ્વ.) અગરચંદ નાહટા અને મધુસૂદન ઢાંકી

(સ્વ.) પં. બેચરદાસ દોશી જૈન મહાતીર્થ ઉજ્જયન્તગિરિ વિષયક પુરાણી જૈન તીર્થમાલાત્મક સાહિત્ય રચનાઓ પ્રકાશિત કરવાની પહેલ કરવામાં એક હતા. એમણે તપાગચ્છીય રત્નશેખરસૂરિ–શિષ્ય હેમહંસસૂરિની જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલ બહુમૂલ્ય કૃતિ — "ગિરનાર ચૈત્ર પ્રવાડી" (આ. વિ. સં. ૧૫૧૫ ઇ.સ. ૧૪૫૯) — **પુરાતત્ત્વ** અંક ૩ (ચૈત્ર ૧૯૭૯, પૃ. ૨૯૧–૩૨૨ क)માં પ્રકાશિત કરેલી. એમનાથી એક વર્ષ પૂર્વે વિજયધર્મસૂરિ દ્વારા એક બીજા તપાગચ્છીય મુનિ — રત્નસિંહસૂરિ શિષ્ય — દ્વારા "ગિરનાર તીર્થમાલા" એમના ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ અત્યંત ઉપયુક્ત **પ્રાચીન તીર્થમાલા સંગ્રહ** (ભાવનગર સં.૧૯૭૮/ઈ. સ. ૧૯૨૨)માં પ્રગટ કરેલી. (પૃ. ૩૩–૩૭.) (સ્વ.) પં. દોશી આમ આ ક્ષેત્રમાં બે અગ્રચારિઓમાંના એક હોઈ, તેમ જ હેમહંસસૂરિની ચૈત્યપરિપાટીના આધારે તેમણે ગિરનાર તીર્થ સમ્બન્ધે જે ગવેષણા કરી છે તે એ વિષય અનુલક્ષીને સૌ પ્રથમ જ હોઈ, ઉજ્જયન્ત· તીર્થ વિશે છેલ્લાં કેટલાંક વર્ષો દરમ્યાન પ્રાપ્ત થયેલી (પણ અદ્યાવધિ અપ્રકાશિત) સંસ્કૃત અને જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલી કેટલીક કૃતિઓ અહીં એમને સ્મરણાંજલિ રૂપે પ્રસ્તુત થઈ રહી છે.

અહીં રજૂ થઈ રહેલી કૃતિઓમાં સૌથી પુરાણી કૃતિ જ્ઞાનચંદ્રની છે. વસન્તતિલકા છન્દમાં નિબદ્ધ આ સંસ્કૃત ષોડશિકાને સંગ્રહકારે (વા લિપિકારે) "ગિરનાર ચૈત્ય–પરિપાટી સ્તવન" એવું શીર્ષક આપ્યું છે, જે કૃતિની અંદરની વસ્તુને લક્ષમાં રાખીને અપાયું હોય તેમ લાગે છે; પણ મૂળ કર્તાને તો "ઉજ્જયન્તગિરિતીર્થસ્તોત્ર" વા "રૈવતગિરિતીર્થ–સ્તોત્ર" અભિપ્રેત હોય તેમ લાગે છે. પ્રાન્ત પદ્યમાં રચયિતાએ પોતાનું "જ્ઞાનેન્દુ" અભિધાન પ્રકટ કરેલું છે; પણ પોતાના ગચ્છ કે પરંપરા વિશે કંઈ જણાવ્યું નથી. સ્તોત્રમાં મંત્રીશ્વર વસ્તુપાલ અને મંત્રીબન્ધુ તેજપાલે ગિરિ પર નિર્માણ કરાવેલ કલ્પોનો ઉલ્લેખ હોઈ કર્તા ઈ. સ. ૧૨૩૨–૧૨૩૪ બાદ જ લખી રહ્યા હોવાનું સુનિશ્ચિત છે.

પણ બે જ્ઞાનચંદ્ર જાણમાં છે: એક તો રાજગચ્છીય વાદીન્દ્ર ધર્મઘોષસૂરિની પરંપરામાં થઈ ગયેલા અમરપ્રભસૂરિના શિષ્ય, જેમણે સં. ૧૩૭૮–ઈ. સ. ૧૩૨૨માં અર્બુદગિરિ પર દેલવાડાની વિશ્વવિખ્યાત વિમલવસહીમાં ભંગ પશ્ચાત્ પુનઃપ્રતિષ્ઠા કરેલી.[1] બીજા તે પૌર્ણમિક ગુણચન્દ્રસૂરિ–શિષ્ય, જેમણે હર્ષપુરીયગચ્છના રાજશેખરસૂરિની રત્નાવતારિકા પર પ્રસ્તુત સૂરિના અનુરોધથી ટીપ્પન રચેલું.[2] આ બીજા પં. જ્ઞાનચન્દ્રનો સમય આથી ઇસવીસનના ૧૪મા શતકના મધ્યમાં પડે છે,[3] અને એ કારણસર તેઓ રાજગચ્છીય જ્ઞાનચન્દ્રથી એક પેઢી પાછળ થયેલા. આમ નજીકના સમયમાં થઈ ગયેલા આ બે જ્ઞાનચન્દ્રોમાંથી સાંપ્રત સ્તોત્ર કોની રચના હશે તે વિશે આમ તો નિર્ણય કરવો કઠણ છે, પણ દેલવાડાની સં. ૧૩૭૮ની વિમલવસહી પ્રશસ્તિમાં વચ્ચે વચ્ચે પ્રયોજિત વસન્તતિલકા પદ્યોના છન્દોલય તેમ જ શૈલી–પરાગને ધ્યાનમાં રાખતાં ચર્ચા હેઠળનું રૈવતગિરિ–સ્તોત્ર આ રાજગચ્છીય જ્ઞાનચન્દ્રની, અને એથી ઈ. સ. ૧૩૨૦–૧૩૨૫ના અરસાની રચના હોઈ શકે.

કૃતિનું સંપ્રતિ સંપાદન પ્રથમ સંપાદકે ઘણાં વર્ષો પહેલાં એક જૂની પ્રત પરથી ઉતારી લીધેલ પાના પરથી કર્યું છે. પ્રસિદ્ધ પુરાતત્ત્વવેત્તા એવં સંસ્કૃત ભાષા–વિશારદ શ્રીકૃષ્ણદેવે એને લક્ષપૂર્વક તપાસી લિપિકારે દાખલ કરેલા અક્ષર અને વ્યાકરણ દોષને નિવાર્યા છે અને કોઈક કોઈક સ્થળે અક્ષર ઊડી જવાથી થયેલ છન્દોભંગ દૂર કર્યો છે.

સ્તોત્ર ઉજ્જયન્ત મહાતીર્થ અનુલક્ષિત હોઈ તેમાં સ્વાભાવિક જ તીર્થનાયક જિન અરિષ્ટનેમિને પ્રધાનતા અપાઈ છે; એમનો તથા રૈવતગિરિનો મહિમા પ્રારંભનાં પાંચ પદ્યોમાં કહ્યો છે. તે પછી વાગ્ભટ્ટમંત્રી કારિત, ગિરનાર પર ચઢવાની પદ્યા (પાજા) વિશે આલંકારિક કહી, ક્રમશઃ ગિરિસ્થિત અર્ચનીય સ્થાનોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. જેમાં (કાશ્મીરના) શ્રેષ્ઠી રત્ન તથા મદન દ્વારા (અમ્બિકાના પ્રસાદથી) મળેલ નૂતન બિંબની પ્રતિષ્ઠા (ઈ. સ. ૯૩૪), તથા સજ્જન મંત્રી દ્વારા પુનરુધ્ધારિત (ઈ. સ. ૧૧૨૯) નેમિનાથના પુરાણપ્રસિદ્ધ મૂળ મંદિર અતિરિક્ત (મંત્રી તેજપાલ-કારિત) "કલ્યાણત્રય" જિનાલય (આ. ઈ. સ. ૧૨૩૪), (દેપાલ મંત્રી કારિત) દેવેન્દ્ર મણ્ડપ (ઈ. સ. ૧૨૩૨) અને સમીપવતી રહેલ પુનિત પ્રાચીન ગજેન્દ્રપાદકુણ્ડ, સચિવેશ્વર વસ્તુપાલે કરાવેલ સમ્મેતશૈલ અને અષ્ટાપદની રચના સહિતનો આદિનાથનો "વસ્તુપાલ વિહાર" (ઈ.સ. ૧૨૩૨), રાજીમતિની ગુફા, અમ્બાશિખરસ્થિત ગિરનાર-અધિષ્ઠાત્રી યક્ષી અમ્બિકા, અને અમ્બાશિખર પછીનાં અવલોકનાદિ શિખરો, સહસ્રસહકારવન (સહસ્રામ્રવન, સેસાવન), તેમ જ લાખારામ એમ તે સ્થાનોમાં પ્રતિષ્ઠિત નેમિજિનની ચરણ-પાદુકાઓને વંદના દઈ, સ્તોત્રની સમાપ્તિ કરી છે.

સ્તોત્રકારને આ રચના બે અનિવાર્ય મર્યાદાઓ વચ્ચે રહીને કરવી પડી છે. એમનું ધ્યેય એને ચૈત્યપરિપાટી રૂપે રજૂ કરવાનું હોઈ તેમાં પૌરાણિક-ઐતિહાસિક વ્યક્તિઓનાં, તેમ જ તીર્થાશ્રિત મન્દિરાદિ રચનાઓનાં વિશેષ નામો છોડી શકાય તેમ નહોતું. વસ્તુતયા તેની પ્રધાનતા રહે છે. બીજી બાજુ તેઓ મધ્યયુગના મુખ્ય ભાગની સમાપ્તિ પશ્ચાત્ થયા છે. આથી એમનું કવિતા-સામર્થ્ય અને ભાષાનું આભિજાત્ય અગાઉના કર્તાઓ જેવું હોવાનો સંભવ ઓછો છે; અને છતાંય જ્ઞાનચન્દ્ર આ બંને મર્યાદાઓ પાર કરી સ્તોત્રને એક સફળ સર્જન રૂપે ઘડી શક્યા છે. સાધારણતયા કવિતામાં વિવિધ વર્ણયુક્ત વિશેષનામોની ઉપસ્થિતિ એના આકારને અસુષ્ઠુ બનાવે છે; અને પશ્ચાત્ કાળની કૃતિઓમાં સામાન્યતઃ ગિરાવૈભવ અને કલ્પકતાનો સાવ અભાવ નહીં તોયે એકંદર સંગુમ્ફનમાં ઘણી વાર અદોદરાપણું વરતાય છે; જ્યારે અહીં તો સારુંયે સ્તોત્ર સુલલિત પદાવલિથી સુશૃંખલ બની ઋજુગતિએ વહેતું લાગે છે; ને સાથે જ પદોમાં ચાતુરી અને સુરુચિ સમતોલ પ્રમાણમાં વણાયેલાં દેખાય છે; તો બીજી બાજુ અલંકારોનો અકારણ પ્રયોગ, વસ્તુ-નિરૂપણમાં વૃથા વિસ્તાર કે હોશિયારીનાં પ્રદર્શનથી મુક્ત રહ્યાં છે. સમગ્ર રચના આથી અર્થપૂર્ણ બનવા ઉપરાંત સુચારુ, ભાવવાહી, સુઘટિત અને વ્યવસ્થિત બની શકી છે. આટલા ગુણો ધરાવતી હોવા છતાં એને અસાધારણ રચના તો કહી શકાય નહીં; તોપણ તે સરસ અને કર્ણપેશલ જરૂર બની છે.

ચૌદમા શતકમાં થયેલા કવિ જ્ઞાનચન્દ્રની કાવ્યસૂઝ અને આવડત વિશે પ્રસ્તુત સ્તોત્રથી સહેજે જ ઊંચો ખયાલ બંધાય છે; અને તેમની આ કાવ્યકૃતિ ઉત્તર મધ્યકાળના પ્રારંભની ઉત્તમ જૈન સ્તોત્રાત્મક રચનાઓમાં સ્થાન લઈ શકે તેમ છે.

પાદટીપો

૧. મુનિરાજ શ્રી જયન્તવિજયજી, **શ્રી અર્બુદ-પ્રાચીન-જૈન-લેખસંદોહ,** (આબૂ-ભાગ બીજો), શ્રીવિજયધર્મસૂરિ જૈન ગ્રંથમાળા, પૃ.૪૦, ઉજ્જૈન વિ. સં. ૧૯૯૪/ઈ. સ. ૧૯૩૮, લેખાંક ૧, પૃ. ૭.

૨. મોહનલાલ દલીચંદ દેશાઈ, **જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ,** મુંબઈ ૧૯૩૨, કંડિકા ૬૪૨, પૃ. ૪૩૭.

૩. રાજશેખર સૂરિના પ્રબન્ધકોશની મિતિ સં. ૧૪૦૫/ઈ. સ. ૧૩૪૯ છે; અને તેમણે મુનિભદ્રનું સંશોધન સં. ૧૪૧૦/ઈ. સ. ૧૩૫૪માં કર્યું છે. (દેશાઈ એજન). આથી પૌર્ણિમાગચ્છના સમકાલિક જ્ઞાનચન્દ્રનો પણ એ જ સરાસરી સમય ગણાય.

श्रीरैवतगिरितीर्थ-स्तोत्रम्

सौराष्ट्र-राष्ट्र-वसुधा-वनिता-किरीट-
कल्पोज्जयन्तगिरि-मौलि-मणीयमानं ।
नेमीश्वरं जिनवरं प्रयतः प्रणौमि
सौभाग्य-सौरभ-सुभावित-विश्वविश्वम् ॥१॥

स्वामिन् स्मर प्रसरथ स्मरकान्धकार
प्रत्यूष भास्कर सुरासुर-सेव्यपादः ।
श्रीरैवताचल सदोदित विश्वदीप-
ज्जयोतिर्मय प्रशमयामयमंतरं नः ॥२॥

दुःकर्मशर्मभिदुरं गलितं ममाद्य
प्रोद्यन्मनोरथ-तरुः फलितश्च सद्यः ।
मानुष्य-जन्मदुरवाप्यमभूत्कृतार्थं
यल्लाघवी क्षणपथं त्वमुपागतोसि ॥३॥

श्रीनेमि-निष्क्रमण-केवल-मोक्षरूप
कल्याण[क]त्रय-पवित्रित-भूमिभागं ।
तीर्थाधिराजमभिषिंचतियत्तडित्वात्
तत्सर्पि गर्जित महोर्जित तूर्यरायः ॥४॥

राजीमती बल सनातन सौख्यलक्ष्मी
सांगत्य गौरवमहो! गभिता जितेश ।
विश्वत्रयी प्रभवता भवता तथापि
त्यक्ते त्यजायत मुधैव जनः प्रघोषः ॥५॥

पद्यामीवाद्य दलिती किल सिद्धिसौध
सोपान-पद्धतिमिवेहसदाधिरोहन् ।
भव्यो जनः स्मरति वाग्भटदेवमंत्रि
राजन्य नेमि जिन यात्रक धर्मबन्धोः ॥६॥

आतीय कांचनबलानक तोऽम्बिकाया-
स्तोष्येन रत्नमयबिंबमनर्घ्यमेतत् ।
रत्नः पुरोहित निवेशितमुद्दधार
तीर्थं भवाब्धि-पतयालुमिवजीवम् ॥७॥

चैत्यं चिरंतनमिदंमदनोद्दधार
श्रीसज्जनः सुकृतसज्जनसज्जधर्यैः ।
सौवर्ण-कुंभ-मणि-तोरण-रत्नदीप
यद्रैवताद्रि-कटके पटकायतीव ॥८॥

रत्नानि तान्यपि चतुर्दश यत्पुरस्ता-
न्नूनंजरात्तृणमुल्लपति न स्पृशंति ।
विश्वैकरत्न भवता तवतात्मजेन
मन्ये समुद्रविजयेन जितः समुद्रः ॥९॥

माहात्म्यस्य भणितुं भुवनातिशायि
श्रीरैवतस्य न तु वागधिपः किमीशः ।
नेमीश्वरस्य विजिनांतर वैरिणोपि
प्रेयानभूत् समवसृत्यणुबंधतो यः ॥१०॥

कल्याणकत्रयजिनालय भूत्रयेपि
नेमिं नमामि चतुराननसंजनाभं ।
देवेन्द्रमण्डप जिनानथ दिव्य कुण्डं
दौर्गत्यतापमलहारि गजेन्द्रपादं ॥११॥

शत्रुञ्जयाभिध गिरीश कृतावतारं
श्रीवस्तुपालसचिवेशविहारसारं ।
सम्मेतचैत्य भवनेन युगादिदेव-
मष्टापदेन च निविष्टमहं नमामि ॥१२॥

राजीमती किल स निर्झर कन्दराया-
मश्रूणि नेमि-विरहादि-वशो चयन्ती ।
अम्बेव यात्रकजने दुरितापहन्त्री
दिव्यांबका जयति कामित-कामधेनु ॥१३॥

वंदेऽवलोकशिखरे तमरिष्टनेमि
वैषम्यमाक्र शिखरशेखरतामितौ तौ ।
प्रद्युम्न शाम्ब मुनिकेवलिनो दिशंता
वुच्चैर्महोदयपदं तु यथा तथेति ॥१४॥

श्रीमान् सहस्रसहकारवनेन लक्षा-
-रामेण नेमिपदपंकज-पावितेन ।
तीर्थात्मकः शुचिरयां क्षितिभृत्समन्तात्
जीयान्निशास्वपि सदोषधिदीपदीप्तः ॥१५॥

ज्ञानेन्दु रुग्विदित वैद्यसुरेन्द्र वन्द्य
विश्वाभिनंद्य यदुनंदन सम्मदेत ।
स्तोत्रं पठन्निदमनन्यमनाः सुतीर्थ-
यात्राफलं शुभमतिर्लभते स्थितोऽपि ॥१६॥

इति श्रीगिरनारचैत्यपरिपाटीस्तवनम् विहितं श्रीज्ञानचंद्रसूरिभिः ॥

શ્રીવિજયચંદ્રસૂરિવિરચિત
"શ્રીરૈવતાચલ ચૈત્યપરિપાટી સ્તવન"

સં. પં. બાબુભાઈ સવચંદ શાહ

શ્રી વિજયચન્દ્રસૂરિ વિરચિત પ્રસ્તુત રૈવતાચલચૈત્યપરિપાટી સંસ્કૃત ભાષામાં અને રોચક શૈલીમાં રચાયેલ છે. તેમાં ઉજ્જયન્તગિરિ, જિન નેમિનાથનાં ત્યાં થયેલાં કલ્યાણકો, તેમ જ અંબિકાદેવી અને શાંબ-પ્રદ્યુમ્નશિખર આદિ ગિરિસ્થ તીર્થો ૨૧ પદ્યોમાં વર્ણિત છે. ૨૦ પદ્યો વસંતતિલકામાં નિબદ્ધ છે જ્યારે આખરી પદ્યમાં છન્દોભેદ બતાવવા સ્રગ્ધરાનો પ્રયોગ કર્યો છે.

સાંપ્રત કૃતિનું સંપાદન લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર (અમદાવાદ)ના જ્ઞાનભંડારમાં રહેલ પ્રતિ નંબર ૨૮૪૧/૭ ઉપરથી કરવામાં આવેલ છે. પ્રતિનું પરિમાણ ૨૬.૫ × ૧૧.૫ સેન્ટીમીટર છે. પ્રતિનો લેખન સમય વિક્રમ સંવત ૧૪૭૩/ઈ. સ. ૧૪૧૭ છે. સુવાચ્ય અક્ષરે લખાયેલી આ પ્રતિ પ્રાયઃ શુદ્ધ છે. પાઠતુલના અર્થે આ જ ભંડારની બીજી ૮૬૦૧ નંબરની પ્રતિનો ઉપયોગ કર્યો છે, જેનું પરિમાણ ૨૪ × ૯.૯ સેન્ટીમીટર છે અને લીપી-સમય વિક્રમનો સોળમો સૈકો છે.

પ્રથમ પ્રતિ વિ. સં. ૧૪૭૩ (ઈ. સ. ૧૪૧૭)માં લખાયેલી હોઈ આ રચના તે વર્ષ પૂર્વની નિશ્ચિત થાય છે. આ સિવાય આ રચનામાં તેજપાળ મંત્રીએ વસાવેલ તેજલપુર (જીર્ણદુર્ગ કિંવા ઉપરકોટ નીચેના શહેર) તથા તેમાં રહેલ મંત્રીકારિત પાર્શ્વનાથ મંદિરનો, તેમ જ ગિરનાર પર મંત્રીશ્વર વસ્તુપાળે કરાવેલ શત્રુંજયાવતાર એવં અષ્ટાપદાદિ મંદિરોનો ઉલ્લેખ હોઈ સાંપ્રત કૃતિ ઈ. સ. ૧૨૩૨ બાદ જ બની હોવી ઘટે.

આથી પણ સૂક્ષ્મતર કાળનિર્ણય માટે એક બીજો મુદ્દો પણ છે. "શ્રી શત્રુંજય મહાતીર્થચૈત્ય-પરિપાટિકા" અપરનામ "શ્રીપુંડરિક શિખરી સ્તોત્ર"; જોકે તેમાં કર્તાનું નામ નથી આપ્યું છતાં ધ્વનિ, સંઘટન તથા આકાર-પ્રકારમાં આને ખૂબ જ મળતી આવતી રચના છે. પ્રસ્તુત કૃતિનો રચનાકાળ પ્રા. મધુસૂદન ઢાંકીએ ઈ. સ. ૧૩૦૫ અને ૧૩૨૦ વચ્ચેનો હોવાનો નિર્ણય કર્યો છે.

પ્રસ્તુત બન્ને કૃતિઓ એકકર્તૃક હોવાનો પૂરો સંભવ હોઈ, તેમ જ બન્ને એક જ પ્રતિમાં ઉપલબ્ધ થઈ હોઈ, સાંપ્રત રચનાને ઈસ્વીસનના ચૌદમા શતકના પ્રથમ ચરણમાં મૂકવામાં કોઈ આપત્તિ નથી.

રચયિતાએ પોતાના ગચ્છ કે ગુર્વાદિક વિશે કશું કહ્યું નથી. પરિપાટીને અંતે ૨૧મા શ્લોકમાં
"सेव्यः सैष तमोवितानविजये चन्द्रोपमैः सूरिभिः"

આ પ્રમાણે કર્તાએ પોતાના નામનો ઉલ્લેખ શ્લેષપૂર્વક કરેલો હોવાથી કર્તાનું નામ "વિજયચન્દ્ર-સૂરિ" હોવાનું નિશ્ચિત થાય છે.

"વિજયચન્દ્ર" નામવાળા ચારેક સૂરિઓ મધ્યકાળમાં થઈ ગયા છે. સમયની દૃષ્ટિએ એ સૌ સાંપ્રત કૃતિના સંભાવ્ય કાળથી ઠીક ઠીક પૂર્વે થઈ ગયા હોઈ આ સ્તોત્રના કર્તા કોઈ અદ્યાવધિ અજ્ઞાત વિજયચન્દ્ર જણાય છે.

ભાષાન્તર

૧. રાજીમતીના મનરૂપી સરોવરમાં રાજહંસ સમાન, યાદવકુળના શણગાર નેમિ જિનેશ્વરે પોતાના ચરણકમળથી જે ગિરિરાજને અલંકૃત કર્યો છે, તે રૈવતગિરિની હું સ્તુતિ કરું છું.

૨. તેજલપુર (હાલનું જૂનાગઢ) મુકુટસમાન શ્રી પાર્શ્વનાથ તથા ખેંગારદુર્ગ (ઉપરકોટ, અસલી જૂનાગઢ)ના તિલકસમાન વૃષભ આદિ જિનેશ્વરો જેની તળેટીમાં નિર્મળ પુણ્યને પુષ્ટ કરે છે તે ઉજ્જયન્તગિરિ વિજય પામો.

૩. બે યોજન ઊંચા જેના શિખર ઉપર આકાશને સ્પર્શ કરતી, ચન્દ્ર સમાન ઉજ્જવળ જિન-મંદિરોની શ્રેણિ એકઠા કરેલા પુણ્યરાશિની જેમ શોભે છે.

૪. જ્યાં સુવર્ણના દંડકલશ અને આમલસાર વડે શ્રેષ્ઠ ઉત્તુંગ નેમિનાથનું મંદિર દેવાંગનાઓ અને વિદ્યાધરીઓને હર્ષ પ્રમાડે છે.

૫. જ્યાં પ્રાણીઓ વડે નમસ્કાર કરાયેલી પ્રભુની પાદુકા નખના અગ્ર ભાગ વડે પાપના સમૂહને દૂર કરીને કપાળરૂપી ફલકમાં પુણ્યને અંકિત કરે છે.

૬. ત્રણે લોકના લોચનને લોભાવનાર નેમિજિનેશ્વરનું જ્યાં દર્શન થવાથી ચિત્ત પ્રસન્ન થાય છે અને દુઃખનો સમૂહ દૂર થાય છે.

૭. વિશાળ રાજ્યને જીર્ણ તૃણની જેમ તજીને પોતાના વિરહના દુઃખથી વ્યાકુળ એવા પણ બંધુજનોનો ત્યાગ કરીને ત્રણ ભુવનને અભયદાન આપનારી દીક્ષા નેમિ પ્રભુએ જ્યાં સ્વીકારી છે.

૮. લોક અને અલોકને પ્રકાશિત કરવાના સ્વભાવવાળું તથા જગતના જીવોને આનંદિત કરવામાં નવા મેઘ (પહેલી વર્ષા) સમાન કેવળજ્ઞાન નેમિનાથ ભગવાને જ્યાં પ્રાપ્ત કર્યું.

૯. જ્યાં પાંચસો છત્રીસ મુનિવરો સાથે એક માસનું અનશન કરી નેમિનાથ પ્રભુ મોક્ષરૂપી અદ્ભુત સ્થાનને પામ્યા.

૧૦. જિનેશ્વરોનાં બિમ્બોથી ભરેલા વાસવમંડપ (ઇન્દ્રમંડપ)માં રહેલા નેમિનાથના સ્નાત્રમહોત્સવમાં તત્પર બનેલા ભવ્ય પ્રાણીઓ જ્યાં હજાર નેત્રવાળા હોય તેમ આનંદિત બને છે.

૧૧. સઘળી નદીઓનું જ્યાં આગમન થયું હોય તેવો, હંમેશાં અમૃત સમાન પાણી વડે રમ્ય, ગજેન્દ્ર-પદ નામનો કુંડ શોભે છે.

૧૨. અષ્ટાપદાવતાર વિગેરે શ્રીવસ્તુપાલકારિત પ્રશંસનીય મંદિર (સમૂહ)માં જ્યાં પ્રથમ જિનેશ્વર બિરાજમાન છે.

૧૩. સિંહના આસન પર બેઠેલી, ઉત્તમ સુવર્ણ સમાન કાન્તિયુક્ત શરીરવાળી નેમિનાથના ચરણ-કમલમાં ભમરી સમાન આચરણ કરનારી અંબિકાદેવી જ્યાં સંઘની રક્ષા કરે છે,

૧૪. નેમિજિનેશ્વરના ચરણકમળથી પવિત્ર બનેલ અવલોકન શિખરને જ્યાં જોઈને ભવ્ય જીવો પોતાનાં નેત્રોને કૃતકૃત્ય બનાવે છે.

૧૫. જાંબુવતીના ઉદરરૂપી કંદરામાં સિંહના બાળક સમાન શાંબે જ્યાં તપરૂપી તીક્ષ્ણ નખો વડે સંસારરૂપી હસ્તીના કુંભસ્થળને ભેદીને મુક્તિસુખ (મોતી સમાન નિર્મળ સુખ) પ્રાપ્ત કર્યું.

૧૬. સિદ્ધિરૂપી સ્ત્રીમાં આસક્ત હૃદયવાળા રૂક્મિણીના પુત્ર (પ્રદ્યુમ્ને) (મુનિપદ પામ્યા પછી) જેના શિખર ઉપર આત્માને નિર્મળ કરનાર તપશ્ચર્યા કરી મુક્તિસુખ પ્રાપ્ત કર્યું.

૧૭. તેજસ્વી દીપકની જ્યોત સરખી અનેક ઔષધીઓના સમુદાયો જ્યાં શોભે છે તથા 'ઘંટાક્ષરા' નામની તાપને દૂર કરનારી શિલાથી જે પર્વત શોભી રહ્યો છે.

૧૮. ઉત્તમ પલ્લવો રૂપી વસ્ત્રો પરિધાન કરતી હોય તેવી, શ્વેતપુષ્પોરૂપી ચંદન વડે વિલેપન કરાયેલી, સુંદર ફળો વડે અલંકૃત બનેલી વનશ્રી જ્યાં પ્રાણીઓના મનોને આનંદિત કરે છે.

૧૯. સહસ્રામ્રવન (સહસાવન, સેસાવન), 'લક્ષવન' (લાખાવન) આદિનો વૃક્ષ-સમુદાય કોયલોના મધુર નાદ વડે જાણે ભવ્ય જીવોનું જ્યાં સ્વાગત કરી રહ્યો છે.

૨૦. જ્યાં સ્નાત્ર, વિલેપન, ઉત્તમ પૂજા, દાન, તપ વિગેરે કરાયેલાં સઘળાં કાર્યો મોક્ષસુખનાં કારણભૂત બને છે.

૨૧. આ પ્રમાણે રૈવતાચળના શિખરને શોભાવવામાં ચૂડામણિ સમાન, વિશ્વરૂપી કમળને વિકસાવવામાં વાસરમણિ (સૂર્યકાન્ત મણિ) સમાન, ત્રૈલોક્યનાં વંછિતને પૂર્ણ કરવામાં ચિંતામણિ સમાન, અંધકારનો "વિજય" કરવામાં "ચંદ્ર" તુલ્ય "સૂરિ" વડે સ્તવાયેલા જગતના સ્વામી શ્રીનેમિનાથ પ્રભુ મારા દુષ્ટ અષ્ટકર્મના ઉચ્છેદ માટે (કારણભૂત) થાઓ.

श्रीरैवताचलचैत्यपरिपाटीस्तवनम्

राजीमतीयुवतिमानसराजहंसः
श्रीयादवप्रथितवंशशिरोवतंसः ।
नेमिर्निजांह्रिकमलैर्यमलंचकार
श्रीरैवतं गिरिपतिं तमहं स्तवीमि ॥१॥

पार्श्वः स तेजलपुरैकशिरः किरीटः
खङ्गारदुर्गतिलका वृषभादिदेवाः ।
पुष्णन्ति पुण्यममलं यदुपत्यकायां
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥२॥

अभ्रंलिहा जिनगृहावलिरिन्दुशुभ्रा
शृङ्गे यदीय इह योजनयुग्मतुङ्गे ।
पिण्डीकृतः सुकृतराशिरिवैष भाति
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥३॥

सौवर्णदण्डकलसामलसारसारम्
श्रीनेमिमन्दिरमुदारमुदं विधत्ते ।
यस्योपरि त्रिदशखेचरसुन्दरीणाम्
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥४॥

यत्राङ्गिभिः कृतनुतिः प्रभुपादुकेयम्
सन्तक्ष्य पापपटलं नखकीटिटङ्कैः ।
पुण्यानि भालफलकेषु समुत्करोति
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥५॥

त्रैलोक्यलोकशुचिलोचनलोभनीये
नेमीश्वरे जिनवरे किल यत्र दृष्टे ।
चेतः प्रसीदति विषीदति दुःखराशिः
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥६॥

प्राज्यं जरत्तृणमिव प्रविहाय राज्यम्
बन्धून् विधूय विधारानपि यत्र नेमिः ।
दीक्षां श्रितस्त्रिभुवनाभयदानदक्षाम्
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥७॥

श्रीनेमिनो भगवतोऽजनि यत्र लोकाऽ-
लोकावलोकनकलाकलितस्वभावम् ।
ज्योतिर्जगज्जनवनीनवनीरदाभम्
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥८॥

षट्त्रिंशदभ्यधिकया मुनिपञ्चशत्या
नेमिर्निषन्नवपुषाऽनशितश्च भासम् ।
यस्मिन् जगाम शिवमद्भुतधाम धाम
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥९॥

श्रीजैनबिम्बभृतवासवमण्डपस्थाः
श्रीनेमिमज्जनमहोत्सवबद्धकक्षाः ।
यस्मिन् सहस्रनयना भविनो भवन्ति
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥१०॥

यत्रावतार इव सर्वसरस्वतीनाम्
रम्यं सदैव सलिलैरमृतायमानैः ।
कुण्डं विराजति गजेन्द्रपदाभिधानम्
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥११॥

अष्टापदप्रभृतिकीर्त्तनकीर्त्तनीये
श्रीवस्तुपालसचिवाधिपतेर्विहारे ।
यत्र स्वयं निवसति प्रथमो जिनेन्द्रः
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥१२॥

सिंहासना वरसुवर्ण–सुवर्णदेहा
पुष्पन्धयी पदपयोरुहि नेमिभर्तुः
यत्राम्बिका वितनुते किल सङ्घरक्षाम्
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥१३॥

शैवेयदेवपदपङ्कजसङ्गचङ्गम्
शृङ्गं विलोक्य भविका अवलोकनाख्यम् ।
यस्मिन् निजानि नयनानि कृतार्थयन्ति
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥१४॥

श्रीजाम्बुवत्युदरकन्दरसिंहपोतः
शाम्बस्तपःसितनखैर्भवकुम्भिकुम्भम् ।
यस्मिन् बभञ्ज किल मौक्तिकलाभहेतोः
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥१५॥

श्रीरुक्मिणीसुतमुनिः शिखरे यदीये
तेपे तपांसि सुभगंकरणानि कायम् ।
सम्बन्धबद्धहृदयः किल सिद्धवध्वाम्
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥१६॥

दीप्रप्रदीपकलिका इव यत्र नित्यम्
नानाविधौषधिगणा रजनौ ज्वलन्ति ।
घण्टाक्षरा तपनिवारशिलैकशाली
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥१७॥

सत्पल्लवैर्निवसितेव सितप्रसूनैः
लिप्तेव सत्फलभरैः समलङ्कृतेव ।
यस्मिन् मनांसि रमयत्यनिशं वनश्रीः
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥१८॥

यस्मिन् सहस्रवन-लक्षवनद्रुमौघः
पुंस्कोकिलप्रियतमाकलनाददम्भात् ।
सुस्वागतानि किल पृच्छति भव्यलोकम्
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥१९॥

स्नानं विलेपनमुदारतरा च पूजा
दानं तपः प्रभृति शेषमशेषकृत्यम् ।
जायेत यत्र विहितं शिवसौख्यहेतोः
श्रीमानसौ विजयतां गिरिरुज्जयन्तः ॥२०॥

इत्येवं त्रिधरैवताचलशिरःशृङ्गारचूडामणि-
र्विश्वाम्भोजविकासवासरमणिस्त्रैलोक्यचिन्तामणिः ।
सेव्यः सैष तमोवितानविजये चन्द्रोपमैः सूरिभिः
श्रीनेमिर्जगतां विभुर्भवतु मे दुष्टाष्टकर्मच्छिदे ॥२१॥

પાઠાંતરો.

१.१ ०मनासराजहृनाः अ
२.१ शिरु कीरीट ब
२.३ पूर्ण्णति...यदुपत्तिकायां ब
३.१ ०रिन्द्रशुभ्रा ब
५.१ ०कृतनतिः ब
५.२ समत्करोति ब
९.१ षट्त्रिंशताभ्यधिकया ब
९.२ ०निषिन्न...नशतश्च अ
१०.१ ०मण्डपस्थां ब
१३.२ पुष्फंधयी...पयोरुह० अ
१५.१ श्रीजांबव० ब
१५.२ ०तपःशत० ब
१६.३ संबद्धबद्ध...सिद्धवध्यो अ
१७.१ दीपप्रदीप० अ
१७.३ ०कसाली ब

જયતિલકસૂરિ વિરચિત "શ્રી ગિરનાર ચૈત્ય પ્રવાડી"

સં. (સ્વ.) અગરચંદ નાહટા-મધુસૂદન ઢાંકી

૩૬ કડીમાં ગૂર્જરભાષા-નિબદ્ધ સંપ્રતિ રચના બૃહદ્ તપાગચ્છીય રત્નાકરસૂરિની પરંપરામાં થઈ ગયેલા જયતિલકસૂરિની છે. એમણે સં. ૧૪૫૬/ઈ. સ. ૧૪૦૦માં અનુયોગદ્વાર-ચૂર્ણીનો ઉદ્ધાર કર્યો હોવાનું જાણમાં છે; અને એમના શિષ્ય રત્નસિંહસૂરિના શિષ્ય ચારિત્રસુંદરગણિએ ૧૪૮૭/ઈ. સ. ૧૪૩૧માં શીલદૂત કાવ્ય રચ્યું છે.[૧] એમના ઉપદેશથી ખંભાતના શ્રીમાલી સંઘપતિ હરપતિએ સં. ૧૪૪૯/ઈ. સ. ૧૩૯૩માં ગિરનારની યાત્રા કરી ત્યાં નેમિનાથના મંદિરને દુરસ્ત કરાવેલું. આ હકીકતને લક્ષમાં લેતાં અહીં તેમની પ્રસ્તુત થઈ રહેલી "ગિરનાર ચૈત્ય પ્રવાડી"ને પંદરમા શતકના પ્રારંભ આસપાસ મૂકવામાં હરકત જેવું નથી. વધુમાં આ કૃતિમાં ગિરનાર પર પંદરમા શતકમાં નિર્માયેલાં મંદિરોનો ઉલ્લેખ નથી. આ તથ્ય, અને કૃતિનાં ભાષા-લક્ષણો ઉપર્યુક્ત સમયાંકનને સમર્થન આપી રહે છે. તદુપરાંત રત્નસિંહસૂરિશિષ્યે (નામ અજ્ઞાત) રચેલી "ગિરનાર તીર્થમાલા" (ઈ. સ. ૧૪૫૩ બાદ)થી આ રચના બે પેઢી અગાઉ થયેલી છે અને સ્પષ્ટતયા પ્રાચીન છે. સંભવ તો એવો છે કે શ્રેષ્ઠિ હરપતિની ગિરનારતીર્થની સંઘયાત્રા સમયે, એટલે કે ઈ. સ. ૧૩૯૩માં આની રચના થઈ હોય.

પ્રારંભની પાંચ કડીઓમાં કાવ્યસુલભ સામાન્ય વર્ણન બાદ પરિપાટીકાર તીર્થવન્દના પ્રારંભ કરે છે. પહેલાં તો (મંત્રી તેજપાળે વસાવેલ તેજલપુર, હાલના ઉપરકોટ નીચેના જૂનાગઢની) તેજલવસહી (તેજપાલ વસતી)ના પાર્શ્વનાથને નમી, તે પછી 'જીરણગઢ' (જીર્ણદુર્ગ, જૂનોગઢ એટલે કે ઉપરકોટ)ના મુખમંડન આદીશ્વર તથા વીરના ધામમાં પ્રણામ કરી, સોનરેખ, દામોદર અને ક્ષેત્રપાલ (કાલમેઘ) જોઈ, (તળેટીની) વનરાઈ પાસે પહોંચી ત્યાંથી પાજ ચડતાં ક્રમશઃ ચાર પરબો વટાવી, પાજનું નિર્માણ કરાવનાર બાહડ મુહતા (મહત્તમ વાગભટ્ટ)ને ધન્યવાદ દઈ, દેવકોટની પોળમાં યાત્રી-કવિ પ્રવેશે છે. ત્યાંથી આગળ તીર્થાધિપતિ જિન અરિષ્ટનેમિના ત્રણ દ્વારવાળા મંદિરમાં નમસ્કાર કરી, બહોંતેર દેવકુલિકાઓમાં પ્રણમી, (ત્યાં દક્ષિણ દ્વારમાં રહેલ) અપાપામઢીમાં રહેલ આઠ તીર્થંકરોને પ્રણામ કરી, ત્યાર પછી કલ્યાણત્રય જિનાલયમાં રહેલ નેમિનાથને નમી, આગળ ચન્દ્રગુફા જોઈ, નાગમોર-ઝરા સમીપ ગજેન્દ્રપદ કુંડમાં પ્રક્ષાલન કરી, ઇન્દ્રમણ્ડપ થઈ (ત્યાંથી પાછા વળીને નેમિનાથના મંદિર-સમુદાય પાછળ રહેલ) શત્રુંજયાવતાર તથા સમ્મેતશિખર અને અષ્ટાપદના દેવો (જિનો)ને વંદી (તેની પાછળ આવી રહેલ) કર્પર્દી યક્ષ ને મરુદેવીનાં મંદિરોમાં નમસ્કાર કરી ઉપર રાજુલ-રથનેમિની ગુફામાં થઈ, ઘંટાક્ષર, છત્રશિલા થઈ અને સહસ્રામ્રવન (સેસાવન)માં ઉતરી પછી અમ્બિકા, સામ્બ, પ્રદ્યુમ્ન અવલોકન શિખર જઈ પ્રણામ કરે છે: ત્યાં (પ્રદ્યુમ્ન શિખરે) (દંતકથાનું) "કંચનબાલક" હોવાનો ઉલ્લેખ કરી સિદ્ધિ-વિનાયકની પોળમાં પ્રણમે છે. તે પછી સહસ્રબિંદુએ ગંગાજળ જોઈ ફરી નેમિનાથના મૂળ મંદિર તરફ વળે છે, અને યાત્રા-સાફલ્યનો આનંદ વ્યક્ત કરે છે. ૩૫મી કડીમાં કર્તા રૂપે જયતિલકસૂરિનું નામ આવે છે.

ગિરનારતીર્થ સંબદ્ધ જૂની ગુજરાતીમાં લખાયેલી ઉપલબ્ધ રચનાઓમાં આ સૌથી પુરાતન જણાય છે. તેનું સંપાદન અહીં લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરની પ્રત ૮૬૦૧ પૃ. ૧૨ થી ૧૩, તેમ જ પ્રથમ સંપાદક પાસેના એક જૂના ઉતારા પરથી અહીં કરેલ છે.

ગિરનાર ચૈત્યપ્રવાડી

સરસતિ વરસતિ અમીય જ વાણી
હૃદય-કમલિ અબ્ભિતરિ આણી
જાણીય કવીયણિ છંદો—૧

ગિરનાર ગિરિવરણ જ કેરી
ચેત્રપ્રવાડિ કરઉ નવેરી
પૂરીય પરમાણુંદો—૨

દૂરિથીયા જઉ ડુંગર દીઠઉ
નયણ-જુયલ અમીય-ઘણુ વૂઠઉ
ફીટઉ ભવદહ-દાહો—૩

ઝીંઝરીયા-નઉ કોટ જવ ઉલિઉ
મણૂં જનમનું સફલઉ ઉલિઉ(?)
કહુલિઉ મન ઉછાહો—૪

કુંઅર શેવર તણીય જ પાલિઇ
મન રંજિઉ તરૂઅરડિ માલિઇ
ટાલઇ દુહ સંતાપો—૫

અમૃત સરીખી આંવઇ લહિર જ
જાણે પુણ્યતણી એ મુહુર જ
દુહર ગિયાં કીયા પાપો—૬

તેજલવસહીય પાસ નમિસું
તું આધા સવિ કાજ કરેસિઉં
લેસુઉ પુણ્ય-પભારો—૭

જીરણગઢ મુખમંડણુ સામી
આદીસરુ પય સીસ જ ગામી
ધામીય પ્રણમઉ તીરો—૮

આગલિ નયચ્છઈ સોવનરેખી
દામોદર તસ તીરહ દેખી
આરેખી ક્ષેત્રપાલો—૯

આંબા રાયણિ તણીય વનરાજી
જાણે આવિઉ જલહર ગાજી
ભાજીય ગિઉ દુક્કાલો—૧૦

મન રંગિ જઉ ચડીય પાજ
તુ નિશ્ચઇ સરીયાં અમ્હ કાજ
રાજ-પાહિં અણુંતો—૧૧

પ્રીય ભણુઈ, દુખિ જઈય તિહાં
અચ્છઈ નિરંતર સીયલી છાહાં
બાહાં મ મેલ્હિસિ કંતો—૧૨

ઇક્કિ વીસમઈ ઇક્કિ આઘા જાઈ
ઇક્કિ મનરંગિ વાયત્ર વાઇ
ઇક ગાયઇ તીહાં ગીતો—૧૩

પહિલી પરવઇં લેઈ વીસામઉ
બીજી ઊપરિ વિહલા ધામ
જિમ પામુ ભવ-અંતો—૧૪

આગલિ....છઈ માકડ
પગથાહર તીરછો અતિ સાકડ
કાઈ કડિંકર રઈજ હાથો—૧૫

ધન ધન તુ બાહડદે મુહતા
મ્રા .... સહંતા
જાતા સંઘહ સાથો—૧૬

ત્રિહુ શિલા ત્રીજી પર્વ ભણીઈ
ચઉત્થી સૂતકકારણિ સુણીય
હણી ....રો — ૧૭

તુ પામી મઇ પોલિ જ પહિલી
પુણ્ય-કાજિ જે અચ્છઈ સઈલી
હલીસક દિઉ સારો—૧૮

દેઅલ દેખી મનિ ગહગહીયં
સફલહ કઅં જં મારગિ સહીયં
રહીયં પાપ અસેસો—૧૯

તિન્નિ પયાહિણુ દેઈ ત્રિવારય
માહિ જઈ નેમીસ જુહારઈ
સારઈ કાજ સવેસો—૨૦

ન્હવણુ પૂજ્યીય વંદણુ સારી
બહુત્તરિ દેહરે જિણુહ જુહારી
હારી તે દ્વિં ન જન્મો—૨૧

અપાપામઢિ આઠ તીર્થંકર
ગઈય ચઉવીસી બોલઈ મણિવર
સુરવર કરય પ્રણામો—૨૨

કલ્યાણુત્રય નેમિ નમેસૂં
ચંદ્રગૂહા વેગિઈ જાએસિ
કરીસુ સફલા પાગો—૨૩

નાગમોરિ ઝિરિ આગલિ કુંડ જ
ગયંદમઈ પક્ષાલઉ પિંડ જ
ઇંદ્રમંડપ સો ચંગો—૨૪

ઊજલગિરિ સેત્તુજ અવતરીઉ
આદિજિણેસર અમ્હિ અણુસરીઉ
દરીયં હરઉ અસેસો—૨૫

સમેતિસિહરિ અષ્ટાપદિ દેવા
વાંદઉ કવડિજક્ષ મરુદેવા
રાજલિ - રહનમીસો—૨૬

ઘંટાક્ષર છત્રશિલા વખાણું
અંબસહસ્સ પ્રભુ દીક્ષા જાણું
નાણુ હવે તસ રૂખો—૨૭

બિહુ બેટ્ટેસિઈ અબિકમાતા
સાંબ–પજૂન અવલોણા જાતાં
વલતા પ્રણમૂં સુખો—૨૮

તિહં અછઈ કંચન–બલાણૂં
સિદ્ધિ–વણાયગ પોલિ વખાણૂં
જાણું પ્રણમૂં નિત્યો—૨૯

સહસ્રબિંદ ગંગાજલ જોઈ
પ્રભુ નેમીસરુ દેહ જ ધોઈ
જે ય હુઈ સુપવિતો—૩૦

ક્રમિ ક્રમિ ચૈત્રપ્રવાડિ જ કીધી
મણુય-જનમ ઊગારિ જ લીધી
સીધીય સઘલી ય વાતો—૩૧

ભમીય ભમીય ભવમાહિ જ ભાગુ
તુ પ્રભુ તાહરે પાય જ લાગઉ
માગઉં સિવસુહ-નાતો—૩૨

હરખિઇ મૂલિગભારુ પામીય
નયણિ નરીયખિઉ નેમિ સુસામીય
કામીય-ફલ-દાતારો—૩૩

જા ગયણુંગણિ રવિ-સિરિચંદો
મૂરતિ સામિ તણીય તાં નંદુ
આણુંદ સુખ ભારો—૩૪

હું મૂરખ પણુઈ અછું અજાણ
શ્રી જયતિલકસૂરિ બહુમાન
માનું મનમાહિ એહે—૩૫

પઢઇ ગણુઈ જે એ નવરંગી
ચૈત્રપ્રવાડિ અતિહિ સુચંગી
ચંગીય કરઇસુ દેહો—૩૬
"ઇતિ શ્રી ગિરનાર ચૈત્રપ્રવાડિ"

ગિરનાર ચૈત્તપ્રવાડિ

સં. વિદ્યાત્રી વોરા

અજ્ઞાત કર્તાની આ કૃતિ કેવળ પચ્ચીસ ગાથાની જ છે, છતાં તીર્થના ઇતિહાસની દૃષ્ટિએ માહિતીસભર હોઈ, મહત્ત્વની છે. સાદી અને સરળ એવી આ રચના સાહિત્યિક દૃષ્ટિએ ખાસ નોંધપાત્ર નથી, તો પણ પ્રાસ (એકાદ સ્થાનાપવાદ સિવાય) તૂટતો ન હોવાથી ગેય અને સુવાચ્ય છે; છંદ 'દોધક' છે.

મંત્રીશ્વર વસ્તુપાળના ગિરનારના શિલાલેખો (સં. ૧૨૮૮/ઈ. સ. ૧૨૩૨), મંત્રીશ્વરના કુલગુરુ નાગેન્દ્રગચ્છીય વિજયસેનસૂરિ કૃત 'રેવંતગિરિ રાસ' (આ. સં. ૧૨૮૮/ઈ. સ. ૧૨૩૨][1], ધર્મઘોષ-સૂરિ કૃત 'ગિરનારકલ્પ' (૧૩મી શતાબ્દીનું ત્રીજું ચરણ)[2] જિનપ્રભસૂરિ રચિત 'રૈવતકલ્પ' અને અન્ય રચનાઓ (તેરમા શતકનો અંત અને ચૌદમા શતકનો પ્રારંભ),[3] અજ્ઞાત કર્તાનો 'પેથડરાસ' (આ. સં. ૧૩૬૦/ઈ. સ. ૧૩૦૪),[4] અંબદેવસૂરિ કૃત 'સમરારાસુ' (આ. સં. ૧૩૭૧/ઈ. સ. ૧૩૧૫),[5] — આદિ રચનાઓમાં ગિરનારના જૈનમંદિરો વિશે નોંધ મળે છે.[6] એકંદરે તો આ સૌ ગિરિસ્થ તીર્થભવનો વિશેની નોંધોમાં સમાન કથનો મળે છે.

આ સિવાય હેમહંસ કૃત 'ગિરનાર ચૈત્ત પરિપાટી (આ. સં. ૧૫૧૫/ઈ. સ. ૧૪૫૯),[7] અને રત્નસિંહસૂરિ શિષ્યે રચેલી 'ગિરનાર તીર્થમાલા' (આ. સં. ૧૫૨૩/ઈ. સ. ૧૪૬૭)[8]માં ઉપર્યુક્ત રચનાઓમાં અપાયેલ સામગ્રી ઉપરાંત પંદરમા શતકમાં ગિરનાર પર બંધાયેલ બીજાં પણ કેટલાંક મંદિરોનો ઉલ્લેખ છે. આ બધી જ કૃતિઓનું સમાંતર પઠન રસપ્રદ અને નોંધનીય બની રહે છે. આગળ વિશેષ ચર્ચા કરતાં પહેલાં સાંપ્રત કૃતિ વિશે થોડી પ્રારંભિક વિગતો જોઈએ.

સાંપ્રત પ્રતિ પાટણના 'શ્રી હેમચંદ્રાચાર્ય જૈન જ્ઞાનમંદિર'માંની શ્રીસંઘ જૈનભંડારની ક્રમાંક ૩૧૩૨, ડા. ૧૧૪ની છે. 'અર્બુદાચલ વિનતી સંગ્રહ આદિ વિનતી સંગ્રહ' એવું આ પ્રતિનું શીર્ષક છે, જેના છેલ્લા પત્રમાં પ્રસ્તુત કૃતિ 'ગિરનાર ચૈત્ત પ્રવાડિ' નામે છે. પ્રતિનું માપ ૨૬.૫ × ૧૧.૫ પત્ર ૮ છે. સરાસરી દરેક પત્રમાં ૧૮ લીટી અને દરેક લીટીમાં ૫૭ અક્ષર છે. પ્રતિની લેખનશૈલી સોળમા શતકની છે; પરિપાટી જૂની ગુજરાતીમાં નિબદ્ધ છે.

આ કાવ્યમાં રચના સંવત આપેલો નથી પરંતુ, હેમહંસે 'ગિરનાર ચૈત્ત પરિપાટી'માં અને અને રત્નસિંહસૂરિ શિષ્યે 'ગિરનાર તીર્થમાળા'માં – પંદરમી સદીમાં બંધાયેલાં જે ત્રણ મંદિરોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, એ મંદિરોનો ઉલ્લેખ આ કાવ્યમાં કરવામાં આવેલો નથી. એ ત્રણ મંદિરો તે નરપાલ સંઘવી, સમરસિંહ–માલદે, અને ભુભવ શાણુરાજનાં છે. એ સમયના પ્રખ્યાત આ મંદિરો આ કાવ્યની રચના સતયે હજી બંધાયેલાં નહિ હોય. ઉપરાંત ભાષાની દૃષ્ટિએ પણ આ કૃતિ આગળની બેને મુકાબલે વહેલી રચાયેલી લાગે છે. એટલે કે પંદરમી સદીના પ્રારંભ કાળની કે એ પહેલાંની આ કૃતિ સંભવી શકે. પ્રતિના અન્તભાગે "જયાનંદગણિએ લખ્યું" એમ નોંધ છે. આ સમયમાં થઈ ગયેલા જયાનંદગણિ તે તપાગચ્છીય સોમતિલકસૂરિના શિષ્ય જયાનંદસૂરિ હોવા જોઈએ જેમનો સ્વર્ગવાસ સં. ૧૪૪૧/ઈ. સ. ૧૩૮૫માં થયો છે. આ વાત ધ્યાનમાં લઈએ તો આ કૃતિ તે પહેલાંની હોય.

કર્તા કોઈ જૈન યાત્રિક કવિ છે અને તેમનો સમય આગળ નિર્દેશેલા હેમહંસની પાસેનો હશે એમ તેમણે આપેલી નોંધો અને કૃતિની સરાસરી ભાષા ઉપરથી જણાય છે.

તીર્થાટનની દષ્ટિથી લખનાર આ કવિ વાચકને, 'જીર્ણ પ્રાકાર' (ઉપરકોટ)થી તળેટી સુધી થઈ, ગિરનાર ઉપર જવાની પાજ સુધીમાં વચ્ચે આવતાં સ્થાનોની જાણ કરાવે છે. ઉપરકોટના તળપ્રદેશમાં આવતાં ત્યાં મંત્રી તેજપાળે વસાવેલ 'તેજલપુર'[૯], મંત્રીએ પોતાની માતાના નામ પરથી કરાવેલ 'કુમાર સરોવર', પાર્શ્વનાથનું મંદિર (આસડરાજ વિહાર) તેમ જ ઉપરકોટમાંનું 'મહાવીર સ્વામી'નું મંદિર, દામોદર કુંડને કાંઠે કાળમેઘ ક્ષેત્રપાલનું સ્થાનક વગેરે નોંધી ગિરનારની પાજ ઉપર ચઢતાં અન્ય અવલોકનો નોંધે છે.

સૌ પ્રથમ ગિરનાર ચઢવાની પાજના નિર્માતા વિશે માહિતી આપતાં પરિપાટી કર્તા કહે છે, કે બાહડે (વાગ્ભટ્ટ મંત્રીએ) એ સમરાવી. જ્યારે 'રેવંતગિરિરાસ'માં અંબડ મંત્રીએ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે.[૧૦]

હવે કવિ કોટની ટુંક પાસે આવી પહોંચતાં, દૂરથી દેખાતાં દહેરાંનાં સુવર્ણમય દંડકળશનો નિર્દેશ કરે છે; અને રત્નાશ્રાવકે નેમિનાથના બિંબનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો એ અનુશ્રુતિનો ઉલ્લેખ કરે છે. પછી ત્યાં આગળ 'આપાપામઢ'નો ઉલ્લેખ કરે છે. આ રચના શું હશે એ મુદ્દો વિવાદાસ્પદ બન્યો છે, જેણી ચર્ચા અગાઉ **પુરાતત્ત્વ** (ભા.૧ પૃ. ૩૦૮–૩૦૯)માં પં. બેચરદાસ દોશીએ કરેલી છે. પંડિતજીએ ત્યાં કોઈ પ્રપાનો સંબંધ કલ્પ્યો છે.

એ પછી કવિ કોટ અંતર્ગતનાં મંદિરોની વાત કરે છે. તેમાં સૌ પ્રથમ તીર્થાધિપ નેમિનાથ અને જમણીબાજુએ રાજીમતીનું દહેરું અને નેમિનાથનું 'કલ્યાણત્રય'નું સચિવેશ્વર વસ્તુપાળે કરાવેલ[૧૧] મંદિર, ગજપાદ (કુંડ), નાગઝરા મોરઝરા...નો ઉલ્લેખ, તદતિરિક્ત વસ્તુપાલકારિત શત્રુંજયાવતાર શ્રી આદીશ્વરનું ભવન, વીરજિનેન્દ્ર (સત્યપુરાવતાર), વીસ જિન સાથે સમેતશિખર અને ચતુર્વિંશતિ જિન સાથેના અષ્ટાપદ પ્રાસાદ, તેમ જ મરુદેવી અને ભરતેશ્વરનાં દેવગૃહોનો ઉલ્લેખ પણ કરે છે. ત્યાર પછી રથનેમિને નમસ્કાર કરી, લખાવન (સં. લક્ષારામ) અને સહસાવન (શેષવન/સં. સહસ્રામ્રવન),[૧૨] તરફ જતાં પહેલાં, અવલોકન શિખર (ગુરુદત્તાત્રય), શામ્બ (ગોરખનાથ) અને પ્રદ્યુમ્ન (ઓઘડનાથ) શિખરોને પ્રણામી પછી સહસ્રબિન્દુગુફા (વર્તમાન સાતપુડાની જગ્યા ?) અને ચંદ્રગુફા જોઈને છેવટે યાત્રાની ફળશ્રુતિ આપી, કવિ કૃતિ સમાપ્ત કરે છે.

આ કૃતિ વાંચ્યા પછી, બે એક સ્થાનની પીછાનનો પ્રયત્ન કરી જોવો જરૂરી બને છે. (૧) સહસ્રબિન્દુ ગુફા : (કડી ૨૪.)

એ અત્યારે જ્યાં સાતપુડાની જગ્યા છે, તે જ મોટે ભાગે હોઈ શકે. કોટથી અંબાજી શિખર જવાના રસ્તામાંથી વચ્ચેથી આ રસ્તો ફંટાઈને 'સાતપુડા' તરફ જાય છે, અને બીજો જે 'કાળકા' તરફ જાય છે, એ અંબાજીથી ગોરખનાથ જવાના રસ્તામાંથી ફંટાઈ જાય છે.

સાતપુડા કે સહસ્રબિંદુગુફાની વાત કરીએ તો — કોટથી થોડું ઉપર ચઢીને ડાબીબાજુએ પથ્થરચટ્ટી જવાય અને જમણીબાજુએ જટાશંકરની ધર્મશાળા પાસેથી થોડું નીચે ઊતરીને જવાય છે. મોટી મોટી શિલાઓના બનેલી, શંકુ આકારની બખોલ જેવું છે એમાં નીચે એ શિલાઓમાંથી સતત ટપકયા કરતા પાણીને લીધે મોટા ખાબોચીયા જેવું થયું છે. (આ ખાબોચીયું ઉનાળામાં પણ પાણીથી ભરેલું રહે છે) એટલે 'સહસ્રબિન્દુ' નામ વ્યાજબી છે અને મોટી મોટી સાત જેટલી શિલાઓની બનેલી એ જગ્યા હોવાથી અત્યારે 'સાતપુડા' નામ પ્રચલિત થયું હશે. એનો રસ્તો પગથીયાં વગરનો છે અને ત્યાંનું વાતાવરણ આહ્લાદક છે.

કાળકા (કડી ૪) — ૨. હવે બીજો રસ્તો જે 'કાળકા' તરફ જાય છે, એ કાળકાનું સ્થાનક પણ ગુફા જેવું છે. એને કાવ્ય-પ્રચલિત ચંદ્રગુફા હોવાનું અનુમાન કરવાનું મન એટલા માટે થાય છે કે, એનો રસ્તો સહસ્ત્રબિન્દુગુફા સાથે સમાંતર જ ફંટાય છે અને દરેક કાવ્ય આ બન્ને ગુફાનો સાથે સાથે ઉલ્લેખ કરે છે. એ સિવાય એને માટે, સાતપુડા માટે આપ્યું એવું જોરદાર બીજું પ્રમાણ નથી.

ભરતેશ્વર (કડી ૧૫–૧૭) — ૩. આપણી આ પરિપાટીમાં ભરતેશ્વરનો ઉલ્લેખ છે, તે પણ બીજે નથી. તેમ જ સત્યપુરાવતાર વીરજિનેન્દ્રનો ઉલ્લેખ પણ થોડાક અપવાદ સિવાય ક્યાંય મળતો નથી.

પાજ. (કડી. ૬) — ૪. ગિરનારની પાજ માટે સામાન્ય મત આંબડે તે સમરાવ્યાનો છે. પ્રસ્તુત કાવ્યમાં બાહડે તે બંધાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે.[૧૩] અત્યારે પણ એક બીજો રસ્તો બોરદેવી પાસેથી જાય છે.

પાદ ટિપ્પણી

૧. **પ્રાચીન ગૂર્જર કાવ્યસંગ્રહ** (કાવ્યમાળાનું પુસ્તક ૧૩મું) સંપા. સી. ડી. દલાલ, વડોદરા – ઈ. સ. ૧૯૨૦ – પૃ. ૧.

૨. એજન. Appendix 7 p. 19.

૩. એજન. Appendix 5 p. 15.

૪અ. એજન. Appendix 10 p. 24.

૪બ. **'આપણા કવિઓ'** — લે. કે. કા. શાસ્ત્રી અમદાવાદ – ૧૯૪૨. પૃ. ૧૬૬-૧૬૭.

૫. **પ્રા. ગુ. કા. સં.** ભાગ ૧૩ પૃ. ૩૪ (નવમી ભાષા.).

૬. આ સિવાય પણ વસ્તુપાળ-તેજપાળની પ્રશસ્તિઓમાં ગિરનારના તેમણે કરાવેલ જિનાલયો આદિ રચનાઓના ઉલ્લેખો મળે છે.

૭. **પુરાતત્ત્વ ભાગ ૧** અમદાવાદ સં. ૧૯૭૮, પૃ. ૨૯૩.

૮. **પ્રાચીન તીર્થમાળા સંગ્રહ** ભા. ૧; સંપા. શ્રી વિજયધર્મસૂરિ, ભાવનગર, સં. ૧૯૭૨, પૃ. ૩૩.

૯. **પ્રા. તી. સં.** પૃ. ૫૭ની પાદટીપ.

૧૦. **પ્રા. ગુ. કા. સં.** પૃ. ૨.

૧૧. અન્ય કૃતિઓમાં અને શિલાલેખો તેમજ બીજાં પ્રમાણો દ્વારા એ બાબત સિદ્ધ છે કે એ મંદિર તેજપાળે બંધાવ્યું છે.

૧૨. પં. બેચરદાસ દોશી, પૃ. ૨૯૪–૨૯૫.

૧૩. **જૈન તીર્થ સર્વસંગ્રહ** ભા. ૧., અમદાવાદ ૧૯૫૩, પૃ. ૧૨૫–૧૨૬.

ગિરનાર ચૈત્તપ્રવાડી

સમરવિ સામિય સામલઉ અંબિકિ હીઇ ધરેવિ
મહાતીરથ ગિરનારગિરે તીરથ થુણઉં સવેવિ ૧

કુયર સરોવર કલસ ભરે તેજલપુરિ પહુ પાસો
ન્હવણ વિલેવણ પૂજ કરી જિમ હુઇ વિઘન-વિણાસો ૨

તઉ ગિરનારહ તલહટીય જે જીરણ-પ્રાકારે
જોહારિય જુગાદિ-જિણુ તે જાઈં ભવપારે ૩

તીછે ત્રિસલાદેવિ-તણઉ ભવીહં નયણાણંદો
ભાવિહિં ભગતિહિ ભેટિય એ સામી વીર જિણંદો ૪

સોવનરેખનઇં લહિય એ દેવ દામોદર નામિઇં
કાલમેઘ-ક્ષેત્રપાલ તહિં સોહઇ બહુ આરામિઇં ૫

બાહડદેવિહિં સોહલિય નવી કરાવી પાજ
વિસમઉ મારગ સમ કિઉ ગિરનારહ ગિરિરાજ ૬

પરવહં પરવહં ભવિય જિણિ સયલ શલિલુ પીયંતે
ગિરિ વાઇ ગહગહિય મનુ ગિરિવરિ સહિરિ ચડંતે ૭

જોઈ ઊણ હર મણ-હરણ ઊજલિગિરિ કિવલાસ
દંડકલસ સોવન્નમ એ અમ્હ મનિ પૂગી આસ ૮

રેવઇગિરિ રુલિયામણઉ જસ સિરિ જાદવરાઉ
નેમિ જિણેસર પણમિઇ એ હિઇ ધરેવિણુ ભાઉ ૯

આદેસિઇં અંબિકતણઇં રતનિહિ આણી બિંબ
બાવીસમઉ તીથયરો સો પૂજિસુ અવિલંબો ૧૦

પાખલિ ફિરતી દેહુરિય આપાપામઢ માહિ
જે કિવિ બિંબ રે જીવ તૂંય તે સ૦વે આરાહે ૧૧

દેવહં દાહિણિ દેહૂરિય જે રાઇમઇ નમંતિ
સિદ્ધિરમણિસિઉં તીહ નર સહીયા અવિહડ હુંતી ૧૨

વસ્તિગ મંત્રિહિ કારવિઉ દેવહ પય કીય સેવ
પ્રહિ ઊઠેવિણુ પણમિસિઉ કલ્યાણત્રય દેવ ૧૩

નાગઝરિ નાહીઉ મોરઝરે અમિઉ કુંડ પડિછંદો
કલસ ભરેવિ ગઇંદમ એ ન્હવિસિઉં નેમિ જિણંદો ૧૪

એક જીભ કિમ વન્નીઇએ　　વસ્તિગમંત્રી-વિચારો
ઉજ્જલિગિરિ જિણિ નિમ્મવીયા સિત્રુંજય-અવતારો　　૧૫
જિણમઇ પાસઇ સંમેયસિહરે　વીસ જિણંદ નમેસો
ડાબઇ પાસઇ ચઉવીસ જિણ　અષ્ટાપદ પ્રણમેસો　　૧૬
પાછલિ મેગલિ આરુહિય　　માડી છઈ મરુદેવિ
પૂજિસુ ભરથેસરિ-સહિય　　કુસમઇ કરંડ ભરેવિ　　૧૭
સંઘહ સામિધુ જો કરએ　　વિઘન તણઉ અપહારો
ફલિ નાલીયરે ભેટીઇ એ　　કવડુ જખ પડિહારો　　૧૮
તીછે અછઇ રવિમએ　　મણિનેઉર મોડંત
કજ્જલ વંને અંસજલે　　ગિરિ નીઝરણિ ઝરંત　　૧૯
જો પ્રતિબોધીય રાયમએ　　બંધવ કેરઉ નેમિ
જિમણઇ પાસઇ દેહૂરિય　　વંદિસુ સો રહૂનેમિ　　૨૦
વેઉલ વઉલ નિમ્માલીય　　પાડલ જૂહી જાઇ
કુંદ-મચકંદહ સહીય　　તહિં સોહઇ વણરાય　　૨૧
સંઘહ વિઘ્ન-વિણાસણીય　　ટાલઇ અલી[ય] સવેવિ
ઢોઇસુ નેવજ-નાલીયર　　આગલિ અંબિક દેવિ　　૨૨
તાહિં આગલિ અવલોણસિહરિ સામિ-પજૂન નમેસો
સિદ્ધિ વિણાયગ સો લહઇ એ જો સાહસઈ સંપન્નુ　　૨૩
દેખીય લખારામ-વનુ　　રુયડઉં સહસારામુ
સહસબિંદુ ગુફ જોઇયએ　　ચંદ્ર ગુફા અભિરામુ　　૨૪
ઇણિ પરિ રેવઇ-ગિરિસિહરે ચેત્તપ્રવાડિ કરંતે
તીરથ જ્યાત્રા તણઉ ફલો　તીહંનર નિશ્ચઇ હુંતે　　૨૫

॥ ઇતિ ગિરનાર ચેત્ત-પ્રવાડિ　જયાણંદગણિ　લખિતા ॥

શ્રી ગિરનાર ચૈત્ત પરિવાડી

સં. મધુસૂદન ઢાંકી-વિધાત્રી વોરા

ઉજ્જયન્તગિરિનાં મંદિરો અનુલક્ષે રચાયેલી ચૈત્યપરિપાટીઓમાં માહિતીની દૃષ્ટિએ આ એક બહુ જ કિમતી ચૈત્યપરિપાટી છે. અગાઉ પ્રકાશિત થઈ ચૂકેલ, બૃહત્તપગચ્છીય 'રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય'ની, અને 'સોમસુંદરસૂરિ'ના પરિવારના 'રત્નશેખરસૂરિ'શિષ્ય 'હેમહંસની "ગિરનાર તીર્થ-માળા"માં અપાયેલી વાતોનું આમાં સમર્થન હોવા અતિરિક્ત કેટલુંક વિશેષ સ્પષ્ટીકરણ પણ છે, અને અન્ય કોઈ પરિપાટીકારે નહીં જણાવેલ એવી નવીન હકીકતો પણ છે. કર્તા પોતાનું નામ પ્રગટ કરતા નથી; પણ કોઈ "સંઘવી શવરાજ"ના સંઘમાં આવેલ મુનિની આ રચના હોઈ શકે તેવો તર્ક છેવટની એટલે કે ૪૧મી ગાથા પરથી થઈ શકે છે.

સંપ્રતિ રચના લા.દ.ભા.સં.વિ.મં.ના મુનિપુણ્યવિજયજી સંગ્રહની પ્રતિ ક્રમાંક ૨૯૭૦ ઉપરથી ઉતારી છે. મૂળ પ્રતિમાં જો કે રચના સંવત કે લિપી સંવત દર્શાવ્યો નથી; પણ ભાષા અને વસ્તુની દૃષ્ટિએ સાંપ્રત કૃતિ પંદરમા શતકના ઉત્તરાર્ધની જણાય છે, જ્યારે પ્રતિની લિપી સત્તરમા શતકના ઉત્તરાર્ધથી પુરાણી લાગતી નથી.

પ્રારંભમાં યાત્રી-કવિ દેવી 'અંબિકા' અને 'સરસ્વતી'ને સ્મરી, 'નેમિજિન'ને વંદના દઈ, 'ઊજલિગિરિ' (ઉજ્જયન્તગિરિ)ના જિણવરને સાનંદ સ્તવવાનો નિર્ધાર જાહેર કરે છે: (૧). આ પછી 'ગિરનાર'ની તળેટીમાં આવેલ વિશાળ એવા 'જૂનૂગઢ' (જૂનાગઢ=જીર્ણદુર્ગ=ઉપરકોટ)નો ઉલ્લેખ કરી, ત્યાંના 'સલષપ્રાસાદ' (શ્રેષ્ઠી 'સલક્ષ' કારિત જિનાલય)માં જુહાર કરી, ઉસવંસ (ઓસવાલ વંશ)માં જન્મેલ 'સમરસિંહે' ઉદ્ધારાવેલ, તિજલપુરિ (તેજપાલ સ્થાપિત 'તેજલપુર' શહેર) પાર્શ્વને નમસ્કારી, 'સંઘવી ધુંધલ'ના પ્રાસાદમાં 'આદિ જિનવર'ને જુહારવાનું કહે છે: (૨-૩). તે પછી 'ધરણિગ વસહી' ('જીર્ણદુર્ગ'માં હતી)ના મહાવીરસ્વામીને વંદવાનું કહે છે. અને પ્રસ્તુત વસહીમાં ડાબી બાજુનો 'ભદ્રપ્રાસાદ' શ્રેષ્ઠી 'પૂનિગે' કરાવ્યાની નોંધ કરે છે. (૪) આ પછી 'લખરાજે' ઉત્સાહથી કરાવેલ 'ખમાણાવસહી'માં પિત્તળના જિનનાથ 'રિસહેસર' (ઋષભેશ્વર)ને પૂજીએ તેમ જણાવે છે. (૫).

હવે ગિરિવર (ગિરનાર) તરફ સંચરવાની વાત કરે છે. ત્યાં ('વસ્ત્રાપથક્ષેત્ર'માં રહેલ) 'દામોદર', 'સોવન્નરેખ' (સોનરેખ) નદી, અને 'કાલમેઘ ક્ષેત્રપાલ'નો ઉલ્લેખ કરે છે (૬). એ પછી આવતી નિસર્ગ-શોભાનું વર્ણન ગાથા ૭માં કહે છે. આ પછી (મંત્રીશ્વર) 'ઉદયન' પુત્ર બાહડે (મંત્રી વાગ્ભટ્ટે) વિસલપુરી ત્રેંસઠ લાખ ખરચીને 'પાજ' કરાવ્યાનું કહે છે. (૮). 'પાજે' ચડતાં પહેલી 'ઊસવા સોની પદમ'ની 'પરવ' (પરબ), બીજી આવે 'પોરવાડ'વાળાની, તે પછી 'હાથી વાંક'માં 'રાયણ વૃક્ષ' નીચે વિશ્રામી, ત્રીજી 'ધુલિ પરવ' તે 'ધલોડ નાયક'ની, તે પછી 'માંકડકુડી' કને 'માલીપરબ' જવાનું. (૯-૧૧). તે પછી સાપણની વાંકીચૂકી વાટડીએ આગળ વધતાં 'સિલખડકી' અને તે પછી 'બીજી ખડકી આવે: (૧૨). ને ત્યાર બાદ પાંચમી 'સુવાવડી'ની પરબ. ને ત્યાંથી જમણા હાથ તરફ 'સહસવિંદ ગુફા' હોવાનું કવિ-યાત્રી નોંધે છે. (૧૩). તે પછી આગળ ચાલતાં ડાબી જમણી બાજુ 'તોરણો' અને 'આંચલીયા પ્રાસાદ' (અંચલગચ્છીય જિનાલય) નજરે પડવા માંડે છે. આ પછી પહેલી 'પોળ' અને બીજી 'પોળ'નો ઉલ્લેખ કરે છે. (૧૪-૧૫).

આ પછી યાત્રાકાર તીર્થનાયક ભગવાન નેમિનાથને દેહરે પહોંચે છે. અને ત્યાં છત્ર સાથે

ચામર ઢાળતાં પંચ શબ્દ વાદિત્ર વગાડતાં સંઘવી પ્રવેશે છે અને ભંગલ–ભેરિના ગગનભેદી નાદ, ઢોલ-દર્દરના હડહડાટ, ને ત્યાં વાગતા 'નિસાણુ' અને કન્યાઓ દ્વારા ગવાતા ધવળમંગળનો કાવ્યમય ભાષામાં ઉલ્લેખ કરે છે: (૧૬).

સૌ પહેલાં 'મેલાસાહ'ની દેહરીમાં 'જિનધર્મનાથ'ને નમી, (પશ્ચિમ બાજુના) 'મૂળદ્વાર'ની સામા રહેલ 'સવાલાખી ચુકીધાર' — જેમાં 'વસ્તિગે' ('વસ્તુપાળે') સ્થાપેલ – 'નેમીસર'ના બિંબને વાંદી 'પાર્શ્વનાથ'ની દેહરી (વસ્તુપાળ કારિત સ્તંભનપુરાવતાર)ને પ્રણમી (મૂળનાયકના મંદિરમાં પ્રવેશ છે): (૧૭). 'નેમિનાથ'ને નિહાળ્યા બાદ 'તોરણુ' વધાવી, દાન દઈ, 'પાઉમંડપ' (પાદુકા મંડપ) આવી, (ત્યાંથી) 'નેમિનાથ'ને શિરસહ નમી, ત્રણુ બાર ધરાવતા ('ગૂઢમંડપ'વાળા) પ્રાસાદને પ્રદક્ષિણા દઈ, (ફરીને) દાન દઈ, વિવિધ ફળફૂલ સાથે (ફરીને) 'જિન'ને ભેટવાની વાત કરે છે: (૧૮). તે પછી અધુકળે પગે ('નેમિનાથ') દેવની પૂજા કરી જેથી માનવ જનમ સફળ થાય, પછી 'ગજપદ-કુંડ'માં સ્નાન કરી ધોઈ કરી (ફરીને નેમિનાથના) પ્રાસાદે આવ્યા અને ન્હાવણુ-મહોત્સવ કરી, કેસર-ચંદનની અર્ચના કરીએ તેમ કવિ કહે છે: (૧૯).

તે પછી 'અગર'ની પૂજા રચી 'રતન' ('રત્ન શ્રાવક') દ્વારા સ્થાપિત 'નેમીસર'ની સેવા કરી, 'ભમતી'માં 'ચૈત્ય પરિપાટી' કરી, 'રંગમંડપ' (ગૂઢમંડપ)માં રહેલ જિણુવરને પૂજી, ધરમશાળાના મંદિરમાં વંદના દઈ, પછી 'અપાપામઢ' જઈએ તેમ યાત્રી-કવિ ઉમેરે છે: (૨૦).

(આ 'અપાપામઢ'માં) ગઈ ચોવિસી, (બીજા) સાત તીર્થંકરને પૂજી પાપક્ષય કરી, આઠમું (નેમિનાથનું) બિંબ બપ્પભટ્ટસૂરિએ ત્રંબાવતી (ખંભાત)માં (મન્ત્ર બળે આકર્ષી) (અભિગ્રહ ધારણ કરેલ) આમરાજને વંદાવેલ (તે અહીં ગિરનાર પર લાવેલ બિંબને નમી), (૨૧) પિત્તળના નેમિ-નાથના બિંબને પૂજી, પછી (મૂળપ્રાસાદને ફરતી રહેલ) મંત્રીશ્વર વસ્તુપાલે કરાવેલ ૭૨ દેહરીઓમાં પૂજા કરી ત્યાંથી નીકળી વસ્તુપાળે કરાવેલ ત્રણુ દેવળની રચનાવાળા લાખો રૂપિયા ખર્ચીને કરાવેલ શત્રુંજયાવતાર આદિનાથને જુહારીશું (૨૨). ત્યાં ડાબી-જમણી બાજુએ રહેલ ગજારૂઢ વસ્તુપાલ-તેજપાલ તથા (વસ્તુપાલ-પિતામહ) સોમ (મન્ત્રી) અને પિતા (મંત્રી) આસરાજ છે. મનમોહક પુતળીઓ જોતાં તૃપ્તિ થતી નથી; વળી ત્યાં (ડાબે પડખે) અષ્ટાપદમાં રહેલ ૨૪ જિનવર અને જમણી બાજુએ રહેલ સમેત–શિખરમાં ૨૦ જિન જોઈશું (૨૪). તે પછી ગોવિન્દ શ્રેષ્ઠિએ સ્થાપેલ જીરાપલ્લિ (પાર્શ્વનાથ) પૂજી કળીયુગને સંતાપીશું. ત્યારબાદ આગળ સંચરતાં (ખંભાતના) શ્રેષ્ઠી શાણુ અને ભૂંભવના પ્રાસાદે (મૂલનાયક) વિમલનાથ તથા પાર્શ્વનાથને સ્તવી તેનો રળિયામણો મુખમંડપ જોઈશું (૨૫). (આ મંદિરમાં) પિત્તળમય સરસ બિંબ છે અને મંદિર કંચન – બલાનકની ઉપમાને લાયક છે. આ પછી સમરસિંહે ઉદ્ધારાવેલ કલ્યાણત્રયના મંદિરમાં ત્રણુ સ્વરૂપે વિરાજમાન નેમિકુમાર છે ને સ્તંભયુક્ત મેઘનાદ મંડપ (૨૬) તેમ જ જગતી પરની બાવન દેહરીઓ જોઈ હયડું હરખાય છે. (આ મંદિરના) (દક્ષિણ તરફનો) સુંદર ભદ્ર પ્રાસાદ માલદેવે કરાવેલો ને રત્નદેવે પિત્તળનું મોટું બિંબ કરાવેલું. પશ્ચિમનો નામી ભદ્ર-પ્રાસાદ હાજા શ્રેષ્ઠીએ કરાવેલો અને ઉત્તર બાજુનો (૨૭) શ્રેષ્ઠી સદા તથા શ્રેષ્ઠી વત્સ (રાજે) કરાવેલ.

હવે ખરતર વસહી તરફ આવીએ. આ (વસહી) સાધુ નરપાલની સ્થાપેલી છે. તેમાં (જિન)-વીરનું તોરણયુક્ત પિત્તળનું બિંબ છે. ને આજુબાજુ શાંતિજિન તેમ જ પાર્શ્વનાથના પિત્તળના વખાણુવાલાયક કાઉસ્સગીયા છે (૨૮): અહીં રંગમંડપ(ની છતોમાં) નાગબંધ અને પંચાંગવીર જોતાં અને મંડપમાં પૂતળીઓ પેખી મન પ્રસન્ન થાય છે. મંડપ મૂળ 'માલા ખાડ' પર કરેલો

છે. ત્યાં જમણી બાજુ ભણશાળી જોગે કરાવેલ અષ્ટાપદ (ભદ્રપ્રાસાદમાં) (૨૯) અને ડાબી બાજુ ધરણાશાહે કરાવેલ (ભદ્રપ્રાસાદમાં) સુપ્રસિદ્ધ સમ્મેતશિખર (ની રચના) છે. (અહીંથી નીકળી આગળ જતાં) અદ્ભૂત મૂર્તિ, ચન્દ્રગુફા, પૂર્ણસિંહવસતી, સુમતિજિન, વજ શ્રેષ્ઠિએ સ્થાપેલ સુંદર હેમસર (૩૦), સેામસિંહે – વરદે મૂકાવેલ સારંગ-જિનવર, તે પછી ખરતરગચ્છીય શ્રેષ્ઠી જેઠા કારિત મનેાહર વસતી, અને ચન્દ્રપ્રભજિન પૂજી, નાગઝર–મેારઝરના બે કુંડ જોઈ, પૂર્ણસિંહ કોઠારીએ સ્થાપેલ ૭૨ જિનાલયયુક્ત શાંતિનાથ પ્રાસાદમાં નમી (૩૧), ઇન્દ્રમંડપે ઇન્દ્રમહેાત્સવ કરી, ત્યાં પૂનિમ દેરીમાં દર્શન કરી (૩૨), ગજપદકુંડ (પરના આઠબિંબ ?), સાંકળીયાળી પાજ, છત્રશિલા થઈ (૩૩) પ્રાતઃકાળે અમ્બિકા(ના શિખર) તરફ જવા રવાના થાય છે. રસ્તામાં ચંદ્રપ્રભ જિનવરની સ્તુતિ કરી, સિદ્ધરાજ (શ્રેષ્ઠીએ) ઉદ્ધારાવેલ (વસ્તુપાલ મન્ત્રીકારિત) કપર્દી યક્ષ તરફ જઈ, ત્યાંથી ચક્રી ભરતે કરાવેલ(ને મંદિરે) આરાધી, રામન્ડુંગરની બે દેહરીએ થઈ, રાજીમતી તરફ વળે છે (૩૪); રાજીમતીની ગુફામાં નેમિ-વિરહમાં કંકણ ભાંગી (સાધ્વી થયેલી રાજીમતીની પ્રતિમાના દર્શન કરી, ત્યાંથી નીચે દેખાતા શિવાદેવી પુત્ર (નેમિનાથ)ના ઉદયશેખર કલશયુક્ત મંદિરની વાત કરી (૩૫), હવે દિગમ્બર સમ્પ્રદાયના કોટડી – વિહાર તરફ જાય છે. ત્યાં શ્રેષ્ઠી પાતાએ કરાવેલ પિત્તળના આદિનાથને નમી, ભાવસાર ડાહાવિહાર (શ્વેતામ્બર)માં અજિત જિનેશ્વરને નમી, શ્રેષ્ઠી લખપતિએ કરાવેલ ચતુર્મુખ પ્રાસાદમાં જિનવરની પૂજા કરી (૩૬), ગંગાકુંડે ગંગાના દેવળમાં ઇન્દ્રે સ્થાપેલ જિનવરનું ધ્યાન ધરી, તે પછી ગણપતિ અને રથનેમિની દેરીમાં નમી, ચિત્તર સાહે કરાવેલ અંબિકાની પાજ પર ચઢી (૩૭), ચીત્તડા પૂનાએ કરાવેલ અને સામલ શાહે ઉદ્ધારાવેલ અંબિકાના પ્રાસાદમાં નમી, ત્યાં સંઘવિઘ્નવિનાશના ભગવતી અંબિકા (સમ્મેતની) પંચમૂર્તિ સમક્ષ શ્રીફળ ધરાવી (૩૮) હવે અવલેાકના શિખર પર ચડી ત્યાંથી સહસ્રામ્રવનનું નિરીક્ષણ કરી, અને ત્યાંથી નીચે દેખાતા લાખારામ તથા સામે શામ્બ અને પ્રદ્યુમ્ન શિખરને દૂરથી નમી તેમજ પ્રદ્યુમ્ન શિખર પર રહેલ સિદ્ધિ – વિનાયક તેમ જ અદષ્ટ રહેલ કંચન – બલાનકને નિર્દેશ કરી (૩૯), નેમિનાથના મંદિર પર યાત્રી આવે છે. ત્યાં ઇન્દ્રમાલ પહેરી ઇન્દ્રમહેાત્સવ કરી દાન દઈ, સુવર્ણના ઝળહળતા કલશવાળા એ સજ્જનવિહારના (વાસ્તુશાસ્ત્રોક્ત) પૃથ્વીજય પ્રાસાદ પર ધ્વજા ચઢાવી (૪૦) યાત્રી-કવિ કહે છે કે જયસિંહ સિદ્ધરાજે ગરવા ગિરનારના તળ પરના પ્રાસાદ બનાવવા પાછળ ૫,૭૨,૦૦૦૦૦ વીસલપુરી (દ્રમ્મ) ખર્ચીને પેાતાની કીર્તિનેા સંચય કર્યો. પ્રસિદ્ધ એવા સંઘવી શવરાજે (નેમિનાથના) ભવને કનકકળશ અને ધ્વજ સ્થાપી યશ લીધેા. જે એકચિત્તથી જિનવરની (માલ ?) નિત્ય સાંભળે છે તેને તીર્થયાત્રાનું ઘણું ફળ મળે છે (૪૧).

આ ચૈત્ય પરિપાટીમાં પંદરમા શતકમાં થયેલ બાંધકામેા સંબંધમાં અન્ય ગિરનાર સંબદ્ધ પરિપાટીઓમાં નહીં દેખાતી ઘણી ઘણી નવી હકીકતેા નેાંધાયેલી જોવા મળે છે. જેમકે અંચલીયા પ્રાસાદ, (તારંગાતીર્થના ઉદ્ધારક) ગેાવિંદ શ્રેષ્ઠિએ કરાવેલ જીરાપલ્લિ – પાર્શ્વનાથ, લખપતિ શ્રેષ્ઠીનેા ચતુર્મુખ પ્રાસાદ, દિગમ્બર પાતાવસહી, અને તેની બાજુની શ્વેતામ્બર ડાહાવસહી, ચિત્તર સાહની કરાવેલી અંબાજીની પાજ, ઇત્યાદિ. તેા બીજી બાજુ અહીં કરાવેલ બેએક વાતેા જૂની હકીકતેા સામે રાખતાં તથ્યપૂર્ણ જણાતી નથી : જેમકે નેમિનાથના મંદિરને ફરતી દેવકુલિકાએા વસ્તુપાલ મન્ત્રીની બનાવેલ નહેાતી. મૂળ મંદિર ઈ. સ. ૧૧૨૯માં પૂર્ણ થયા બાદ આ દેવકુલિકાએાના છાદ્ય તથા સંવરણા ઈ. સ. ૧૧૫૯માં પૂર્ણ થયાનેા શિલાલેખ ત્યાં છે; અને નેમિનાથના મંદિરના બાંધકામને લગતેા ખર્ચ આત્યંતિક અતિશયેાક્તિપૂર્ણ હેાવા ઉપરાન્ત "વીસલપુરીય કોરી"નું સિદ્ધરાજના સમયમાં ચલણ હેાવાનું કહેવું એ તેા કાલાતિક્રમ જ છે.

શ્રી ગિરનાર ચૈત્ય પરિપાટિ

સમરીય અંબિકિ સરસતી, વંદિય નેમિ જિણુંદ
ઊજલિગિરિ જિસવર-થણુઅ, હીઈઈ ધરી આણુંદ ૧
શ્રીગિરિનારહ તલહટીય, જૂનૂગઢ સવિશાલ
સલખ-પ્રસાદિ જુહારીઈએ, તિજલપુરિનુ પાસ ૨
સમરિ સિંધિ ઊધારં કીઉ, ઉસવંસ અવયાર
તુ સંઘવી ધુંધલ તણુઉ એ, જિણહરિ આદિ જુહાર ૩
ધરણિગવસહી વંદીઈ એ, સ્વામીશ્રી મહાવીર
ડાબઈ ભદ્રપ્રાસાદ તિહ પૂનિગ ગુણગંભીર ૪
ખમાણા વિસહી કારવીય લખરાજ ધરીઅ ઊછાહ
પીતલમઈ પ્રભુ પૂજીઈ એ, રિસહેસર જિણનાહ ૫
હવિ ગિરિવરભણી સાંચર્યા એ, દામોદર સવિલાસ
સોવનરેખનદી-કન્હઈ એ, કાલમેઘ ક્ષેત્રપાલ ૬
રાયણિ આંબા આંબલીય, વનસઈ ભાર આઢાર
મોર મધુર-સરિ સોહતી એ, ગિરિ પાખલિ વન બાર ૭
પાજ કરાવી સોહલીય, બોહિથ ઉદયન સાખ
બાહડ વીસલપુરીય તિહાં, વેચા ત્રિસઠિ લાખ ૮
ઊસવાલ સોની પદમતણી, પાજઈ પહિલી પરવ
પરવ બીજી પોરવાડ તણી, વીસ ભીમ કરિસિ ગર્વ ૯
હાથી વંકિ ઝીલિ દીસઈ, રાયણિ રુખ વિશ્રામ
ત્રીજી ધુલીય પરવ ધલોડણાયગની અભિરામ ૧૦
ત્રિહૂં સલઉરી ચાહતાં એ લાગઈ સીઅલુ વાઉ
માંકડકૂડી-કન્હિઈ ચઉથી, માલીપરવઈં જાઉ ૧૧
વાંકી ચૂંકી વાટડી અલિઈલી સાપલ જેમ
વરતિત્ત સિલખડકી પરઈ એ, બીજી ખડકી તેમ ૧૨
પાંચમી પરવ સૂઆવડીઅ, વઉલી અંબર હેઠિ
જાતાં જિમણઈ સહસબિંદ ગુફા ભણી દિઉ દ્રેંઠિ ૧૩
ડાબા-જિમણા તોરણા એ, આ ગમ આંચલીયાપ્રાસાદ
પહિલી પોલિ પા(પે)સતાં એ, સહીઅર કીજઈ સાદ ૧૪
સભકર નવલખ જિણહરુ એ, પઈસત બીજી પોલિ
દેવલોક સાર્મ્હું કરઈ એ, સંઘવી બિઠા ઊલિ. ૧૫

[વસ્તુ]

નેમિપ્રતિમા નેમિપ્રતિમા લેઈઅ આવંતિ છત્રચામર સિરિ ઢાલીઈ,
પંચશબ્દ–વાજિત્ર વાજઈ, પઈસારુ સંઘવી હુઈ
ભુંગલ–ભેર–ઝિણિ ગગનિ ગાજઈ, ઢોલ–દદામાં દડદડી
વાજઈ ગુહિર નીસાંણ, ધવલમંગલ બાલા દેઈ, અરીયણ પડઈ પરાણ ૧૬

[ઢાલ]

મેલાસાહ તણી દેહરીઈ, ધર્મનાથનઈ નમતાં જઈઈ
મૂલ દ્વારિ થાકણ એ, સાહમી સવાલાખી ચુકીધર
વસ્તગિ થાપિઉ તિહાં નેમીસર
પ્રણમુ પાસઇ દેહરીઅ ૧૭

નેમિ નિહાલી તોરણિ વધાવુ, દાન દેઈ પાઉ–મંડિપિ આવઉ
નેમિનાથ સિર નાંમીઈ એ, ત્રિવારઈ પ્રાસાદ પ્રદક્ષીણે
દાન દેઈ જે હુઇ વચક્ષણ, ફૂલફલે જિન ભેટીઇ એ ૧૮

અધૂલક પાયે પૂજ્યા દેવ, માનવ–જનમ સફલ હુઉ હેવ
ગજપદ–કુંડિ સનાંન કરું, ધોતિ કરી આવ્યા પ્રાસાદિ
ન્હવણ–મહોછવ કીઉ નવનાદિ, કેસર–ચંદનિ ચરચીઈ એ ૧૯

પૂજ રચીનઈ અગર ઊખેવઉ
રતન–થાપિત નેમીસર સેવઉ
ભમતી ચૈત્રપ્રવાડિ કરઉ રંગમંડપિ જિણવર પૂજીજઈ
ધર્મશાલા ચૈઈત્ય વંદન કીજઈ, અપાપામઢિ જાઈઈ એ ૨૦

અતીત ચઉવીસી સાત તીર્થંકર
તે પૂજીજઈ પાપ–ક્ષયંકર
આઠમૂ બિંબ ત્રંબાવતીય, આમરાયનઈ તે વંદાવિઉં
બપભટસૂરિ તિહાં અણાવું, અરિઠનેમિનઈ દેહરઈ એ ૨૧

હુવઈ પીત્તલમઈ દિગંબર બિંબ
નેમિતણૂં પૂજઉ અવિલંબ
બહુતિરિ દેહરી પૂજીઈ એ ત્રિણિ તોર વસ્તગિ ઇહિં કીધી
આદિલ ભોઅણિ ત્રણિ પ્રસિધી, લાખ લાખ ધન વેચીઉ એ ૨૨

વસ્તગિ કીધુ સેત્તુજિ–અવતાર
આદીસરનઈ કરુઅ જોહાર
ગિરુઆં પીતલ બિંબ નમુ ડાબા–જિમણા ગયવર બિઉ
વસ્તગિ–તેજૂગઊરી તેઉ સોમ અનઈ આસરાજ અછઈ ૨૩

રંગમંડપિ નવ–નાટક સોહઈ
પૂતલીએ અપછર મન મોહઈ
જોતા તૃપતિ ન પામઇ એ, અષ્ટાપદિ જિણવર ચઉવીસઈ
જિમણઇ સમેત સિહરિ જિણ વીસઈ, વઈરા દેહરી જોઈઈ એ ૨૪

જીરાઉલઉ ગોઈઆગરિ થાપિઉ, તે પૂજી કલિયુગ સંતાપ્યઉ
ચૈત્ર–પવાડિઈ સાંચર્યા એ, શાંણાગર ભૂંભવ પ્રાસાદઇં
વિમલ પાસ થણઉ સરુઉ સાદિ, મુખમંડપ રુલીઅમણઉ એ ૨૫

સાવ પીતલમઈ બિંબ વખાણૂં
કંચણ બલાણા ઉપમ આણૂં
કલ્યાણત્રય પેખીઈ એ, સમરસિંહ કીધુ ઉધાર
ત્રિહુરૂપે છઈ નેમિકુમાર, મેઘનાદ મંડપ સધર ૨૬

જગતિઇ બાવન દેહરી દીસઈ
જિણવર જોતાં હઈડઉં હીસઈ
માલદેવ તણઉ ભદ્ર ભલઉ, રતનદેગુરુ પીત્તલસામિ
પશ્ચિમ ભદ્ર હાજાનઈ નામિ, ઉત્તરદસિ ભદ્ર વર્ણવૂ એ ૨૭

સદઈવછેરઈ તેઉ કરાવિઉ
હવઈ ખરતરવસહીભણી આવિઉ
નરપાલસાહની થાપના એ, સતોરણઉ પીતલમઈ વીર
શાંતિ–પાસ છઈ સાચઉ શરીર, કાસગીઆ પીત્તલતણા એ ૨૮

રંગમંડપિ નાગબંધ નિહાલઉ
પૂતલીએ મંડપિ મન વાલઉ
પંચાંગવીર વસેખીઈ એ, માલાખાડઈ મંડપ જાણૂ
જિમણઈ અષ્ટાપ[દ] વખાણૂ, ભણસાલી જોગઈ કીઉ એ ૨૯

ડાબઈ સમેતસહિર પ્રસીધુ
તે પણિ ધરણઈ સાહિ કીધઉ

અદબદ મૂરતિ ચંદ્રગફા, પૂનિમવસહી સ(સુ)મત જિણેસર
વયજાગરિ થાપિઉ અલવેસર, હેામસર રુલીઆમણું ૩૦
સેામસીવરદે સારંગ જિણુવર
ખરતર જેઠાવસહી મણુહર
ચંદ્રપ્રભજિન પૂજીઈ એ, નાગઝરિ મેારઝરિ બે કુંડ ચાહુ
બહુત્તિરિ જિણાલઇ શાંતિ આરાહુ, પુનઈ કેાઠારી થાપીઉં એ ૩૧
ઇંદ્રમંડપિ હુઈ ઇંદ્ર–મહેાછવ
પૂનિમ દેહરી દીસઈ અભિનવ
વવેક સં.... નેમિ નમુ, માંસખમણ મનરંગિ કીધૂ
ચિહું ચેાલસું અણુસણું સીધઉં, સહુડાદે ચઉકી–કન્હઈ એ ૩૨
ગજપદકુંડિ ઉરી છઈ અષ્ટ
તેહ પરઈ છઈ કંડ વિશષ્ટ
સંકલ પાજઈ છત્રસિલ ૩૩

[વસ્તુ]

હવઇ ચાલઉ હવઈ ચાલઉ ભણીઅ અંબાવિ
ભાણુ મૂરતિ ગુરુ જિણુહરઈ
ચંદ્રપ્રભ જિણુવર થુણીજઈ
સીધરાજ ઉધ્ધાર કીઉ, કવડજક્ષ દેઉલ ભણીજઈ
મરુદેવ્યા મયત્રલ આરુહી ભરથેસર સંજત
રાડા(? રામ) ડુંગર હેા(દેા ?)ઈ દેહરી રાજમતી તુપત્ત ૩૪

ઢાલ

રાજમતી પ્રાસાદ તલિ ગફ માહિ પડંતી
શંભમૂરતિ જોઉ નેમિ વિરહ–કંકણુ મેાડંતી
કૂંકૂકાજલ-વન્ન તિહાં નીઝરણુ ઝરંતી
ઉદયસેખર વીર કલસ શિવાદેઉલ દીસંતી ૩૫

હવઈ ચાલ્યા દિગંબરુ એ, કેાટડીઅ વિહારેા
પાતાનઈ પીતલ તણુઉ એ, આદિનાથ જોહારુ
ભાવસાર ડાહા વિહાર નમુ અજિત જિણેસર
ચતુર્મુખ લખપતિ તણુ એ, પૂજીજઈ જિણુવર ૩૬

ગંગાકુંડિ ગંગદેઉલ જોઈ નઈ જાઉ
મહિતી આણુ દેવરાજ તણુઉ, જિણુહર જિન ધ્યાઉ
ગણુપતિ રહિનેમિ દેહરી એ, દોઈ અંબિક પાજ
ચીત્તરસાહિ કરાવીઉ એ, કીધું અવિચલ કાજ ૩૭
ચીત્તુડા પુનાતણુઉણુ અંબાઈ પ્રસાદ
તે સાંમલસાહઇ ઉધરિઉ એ, ખેત્ર વસંતા નાદ
પંચમૂરતિ અંબિકતણી એ, નમતાં દુખ નાસઈ
ફ્લ–નાલીઉરે ભેટીઇ એ, સંઘ વિઘન વિણુાસઈ ૩૮
હિવ અવલોણા સહિર(સિહર) ચડી સહિસાવન પેખું
લાખારામી કણુયરી એ, સિદ્ધ દેહરી દેખું
સામિ–પજૂન નમેવિ બેઉ, સિધવણાયગ વખાણુ
કંચણુબલાણુઉં જિહાં છઈ એ, પણિ ઠામ ન જાણુ ૩૯
નેમિ ભૂયણિ વલી આવીયા એ
પહિરઇ ઇન્દ્રમાલ, ઇન્દ્રમહોછવ દાન દેઈ
ધજ ચડઈ વિશાલ, હેમકલસ દંડ ઝલહલઈ એ
સાજણુ વિહાર પૃથ્વીજઈ પ્રાસાદ તલિ ગિરુઉ ગિરનાર ૪૦
લાખ બહુત્તિરિ પાંચ કોડિ વીસલપુરી વેચી
સિદ્ધરાય જેસંગદેવિ નિજ કીરતિ સંચી
વીરાહુરુ સંઘવી સજાણુ શવરાજ પ્રસીધઉ
કનક કલસ ધજ ઠવિય ભૂયણિ જિણિ જસ લીધઉ
એકમના નિતુ સુણુઈ એ એહ જિણુહર–માલ
તીરથ યાત્રા તણુઅ ફલ હોઈ વિશાલ ૪૧

ઇતિ શ્રી ગિરનાર ચૈત્ર પરવાડિ સંપૂર્ણ સમાપ્તઃ કલ્યાણું ચ ॥

'ગિરનાર ચૈત્ય પ્રવાડિ વિનતિ'

સં. વિધાત્રી વોરા

કર્તાના નામનિર્દેશ વગરની આ ચૈત્ય પરિપાટી આ પહેલાં જે 'ગિરનાર ચૈત્ત પ્રવાડી' જોઈ ગયા એને કેટલેક અંશે મળતી આવે છે, તેમજ ઐતિહાસિક માહિતી પણ ઘટાવે છે. પરંતુ વિશેષમાં પ્રસ્તુત રચના એક સુંદર કાવ્યકૃતિ પણ છે. કવિનું અનુભાવન-સંવેદન આગળની કૃતિ કરતાં ગાઢ લાગે છે. અને અભિવ્યક્તિ પણ તદનુરૂપ રોચક અને ભાવવાહી છે.

આ પહેલાં ચર્ચી એ કૃતિ માત્ર પ્રાસંગિક તથ્યલક્ષી જ છે. આ મૂળગત ભેદ, બન્ને કૃતિઓ એક પછી એક જોઈ જતાં સહજ રીતે વરતાય છે. બન્નેનો કાવ્ય ઢાંચો જ એવી રીતનો છે. પહેલી પરિપાટીનો આરંભ સીધેસીધો યાત્રાવર્ણન રૂપે જ છે, જ્યારે આ તીર્થવંદનામાં તો કવિ સખીને ઉદ્બોધી ચૈત્યપ્રવાડી ગાઈ સંભળાવે છે. અને ખરેખર સારીએ રચના ગેય અને રક્તિપૂર્ણ હોવાનો અનુભવ થાય છે.

ગિરનાર પરના અને નીચે જૂનાગઢ અને અન્ય યાત્રાનુષંગિક સ્થાનોને માટે બન્ને કાવ્યોમાં લગભગ સમાન કહી શકાય એવા ઉલ્લેખો છે. જો કે એકમાં એક વાત વિશેષ છે, બીજામાં બીજી આખરે એક જ તથ્ય વિષે કહેવાનું હોઈ, વિષય એક જ હોઈ, સમાનતા સામાન્ય રીતે સંભવી શકે છે. આ વાત કાવ્યનું કથાવસ્તુ તપાસતાં સ્પષ્ટ બની રહેશે.

આરંભમાં સરસ્વતીની સ્તુતિ કરીને કવિ ગિરનારમંડન, યાદવવંશવિભૂષણ નેમિનાથનાં ગુણ ગાય છે. કવિ સખીને સંબોધીને કહે છે, 'સખિ, ગિરનાર ઉપર જઈએ અને જન્મનું સાફલ્ય લઈએ, (વળી) ત્યાં ચતુર્વિધ સંઘના મેળાપ થતાં બેવડો લાભ મળે.' એમ તીર્થમાળાનું પ્રવેશ પદ ઉચ્ચારે છે.

યાત્રા 'મંગલપુર' (માંગરોળ)થી શરૂ કરે છે; ત્યાં પાર્શ્વનાથને પ્રણમી, 'વણથલી' (વંથળી)માં સોળમા તીર્થંકરના દર્શને આવે છે. આ કવિ સ્થૂળ દૃષ્ટિ રાખી યાત્રાએ નથી નીકળ્યા, પણ કલ્પના-વિહાર કરતા હોય એમ લાગે છે. વંથળીથી 'તેજલપુર' (ઉપરકોટની નીચ)માં પાર્શ્વનાથને નમે છે. ત્યાં કોઈ તળાવના ઉલ્લેખ કરે છે, જે તેજપાળ કારિત 'કુંમરસર' જ હોવું જોઈએ. — હવે જુનાગઢમાં (ઉપરકોટમાં) પ્રવેશ કરી ત્યાં મહાવીર અને આદિનાથનું પૂજન કરે છે. તે પછી સોવનરેખ (સોનરેખ) નદીનો ઉલ્લેખ કરી, 'દામોદર વાટ' પકડે છે; ત્યાં ડાબી બાજુ 'કાલમેઘ ક્ષેત્રપાલ'ના મંદિરનો નિર્દેશ કરી, નજીકમાં રહેલા દામોદરના ઘાટ વસ્તુપાળ મંત્રીએ બંધાવ્યાનું જણાવે છે. દામોદરથી ગિરનારની પાજ સુધીના માર્ગનું રોચક વર્ણન કરે છે. ત્યાં દેખાતા નિસર્ગનાં દૃશ્યોના સૌંદર્યનું વર્ણન કરતાં કવિ રસપ્રવણ બની, સખીને કહે છે કે કોઈ પ્રણયી યુગલ એ માર્ગે જતાં જરા વિશ્રામ લેવાનો વિચાર કરે છે, પણ પ્રેયસ માનતો નથી. એમ સાંસારિક ભાવોદ્રેકમાં થોડું આવી જઈ, ગિરનારની પાજ સુધી આવી રહેતાં, કવિ પાજના ઉલ્લેખ સાથે જ એના બનાવનાર 'બાહડદે' (વાગ્ભટ મંત્રી)ને ધન્યવાદ આપી દે છે. 'પર્વતનાં ચઢાણ સાથે સાથે કર્મો ખપતાં જાય છે', એમ કહી સીધા જ કોટ સુધી આવી પહોચે છે. પરંતુ એ પહેલાં માર્ગની પ્રાકૃતિક અદ્ભુતતાનું સંવેદન કવિ અનુભવે છે તેનું મનોહર વર્ણન કરે છે. કોટના દરવાજાથી ખડકી બંધ માર્ગ વટાવતાં (નેમિજિનના) મૂળ ગભારે પ્રવેશતાં જ મંદિરમાંથી આવતી સુવાસિત દ્રવ્યોની દિવ્ય સુગંધનો

નિર્દેશ કરી, મંદિરમાં 'નેમિનાથ'ને પ્રણમે છે. એ પછી 'ઇંદ્રમંડપ'માંથી પસાર થઈ, 'ગજપાદ કુંડમાં સ્નાન કરી, કવિ પૂજન-વિધિ વર્ણવે છે. ભેાંતેર બિંબ અને 'અષ્ટાપદ'ના આઠ બિંબનું પૂજન કરે છે. આમ ક્રમે ક્રમે 'શત્રુંજયાવતાર આદીશ્વર', 'અષ્ટાપદ', 'સમેત શિખર'ના દેવેા, મરુદેવિ અને 'કવડીલ યક્ષ' (કપર્દી યક્ષ) તેમજ 'નેમિનાથ'ના 'કલ્યાણ-ત્રય' મંદિરમાં દર્શન કરી, રથનેમિ-રાજીમતીના મંદિરોની મુલાકાત લઈ, અંબાજીની ટૂંક સુધી પહેાંચી જાય છે. પછી 'અવલેાકન શિખર', અને 'શામ્બ-પ્રદ્યુમ્ન'ને નમી, 'હેમબલાનક' બિંબને જુહારે છે. ત્યાંથી ફંટાઈ કવિ 'સહસારામ' (શેષાવન), 'લાખારામ', 'ચંદબિંદુ' (ચંદ્રગુફા), સહસ્રબિન્દુ ગુફા; સાતપુડા અને કાળકા (?)) ગુફામાં નમસ્કાર કરી, ચૈત્યપ્રવાડી પૂર્ણ કરે છે. આ સિવાય બીજાં નહિ નિર્દેશાયેલાં અનેક સ્થાનકો અને 'છત્રશિલા' (ભૈરવ જપ ?))નેા પણ ઉલ્લેખ કરે છે.

આ પ્રમાણે કવિ સખીને પૂરી ચૈત્યપ્રવાડી ગાઈ સંભળાવે છે. કવિ ભાવિક છે, માટે પૂજા-વિધિના વર્ણનમાં ખાસી ૬ કડી રોકે છે, (૧૫ થી ૨૧) કવિ હૃદય પ્રકૃતિનું ચેતેાહર સૌંદર્ય નીરખી રોમાંચિત થઈ પહેલી ૮ કડી તેા તેનું વર્ણન ગાવામાં રોકે છે. આમ પરિપાટીનેા અર્ધોભાગ કાવ્ય વ્યંજના માટે રાખી, શેષ ભાગમાં ઐતિહાસિક માહિતી આપે છે. ને ત્યાં પણ કવિની કાવ્યકળા તેા છતી થતી રહે જ છે. (૬ ઠ્ઠી કડીનેા પૂર્વાર્ધ નથી.)

આગલી 'ગિરનાર ચેત્ત પરિપાટી'માં નથી આપ્યા એવા, મંગલપુરના પાર્શ્વનાથ, વંથલીના શાંતિજિન, દામેાદરનેા ઘાટ વસ્તુપાળે બંધાવ્યાનેા ઉલ્લેખ, હેમબલાનક (કાંચન બલાણ),[1] છત્રશિલા[2]ના ઉલ્લેખેા, ઇત્યાદિ આ કૃતિમાં મળે છે.

આ રચના જે પ્રતિમાંથી મળી છે એનેા લેખન સંવત સત્તરમા શતકનેા લાગે છે. પ્રતિ લા.દ.ભા.સં. વિદ્યામંદિરમાંથી પુણ્યવિજયજી સંગ્રહની (નં. ૮૨૮૫) છે. પ્રતિ પરિમાણ ૨૬.૪×૧૧.૧ સે. મિ.; પંક્તિ ૧૪; અક્ષર ૪૮ (દરેક પત્રમાં સરાસરી) છે. કાવ્યની ભાષા પણ આગલી કૃતિ 'ગિરનાર ચેત્ત પ્રવાડી' કરતાં થેાડી પાછોતરા સમયની છે. વ્રજભાષાના કવિ જેવું પદલાલિત્ય પણ છે. ગિરિસ્થ સ્થાનેા માટેની ઐતિહાસિક વિગતેાની ચર્ચા આગલી કૃતિ વખતે કરેલી છે, એટલે અહીં તે પર વિશેષ ચર્ચા અનાવશ્યક બની રહે છે. કૃતિ રથનેમિનું મંદિર બંધાઈ ગયા પછીની છે અને એથી ૧૫મા શતકના દ્વિતીય ચરણમાં ક્યારેક રચાઈ હશે.

પાદટીપ

૧. રત્નશેખરસૂરિશિષ્ય કૃત 'ગિરનાર તીર્થમાળા' – (ક. ૧૪), **પ્રાચીન તીર્થમાળા ભા ૧**, ભાવનગર, વિ. સં. ૧૯૭૮.

૨. હેમહંસ કૃત 'ગિરનાર ચૈત્ય પરિપાટી' (ક. ૩૦–૩૪). સં. પં. બેચરદાસ દેાશી, અમદાવાદ વિ. સં. ૧૯૭૮ **પુરાતત્ત્વ** ભા. ૧ (પૃ. ૨૯૩).

શ્રી ગિરનાર ચૈત્યપ્રવાડિ વિનતિ

સરસતિ સામિણિ વીનવું માગઉ એક પસાઉ
ગિરનારહ ગિરિમંડણુઉ ગાસિઊં યાદવરાઉ ॥ ૧
સખિ, ઊજિલગિરિવરિ જાઇએ એ, ફલ લીજઇ ઇણુ સંસારિ
ચઉવિહ સંઘ મેલાવડઉ ઢૂયડઉ ગઢ ગિરિનારિ —સખિ૦
આંકિણી છ ॥
મંગલપુરિ મહિમા ઘણુઇ, પણુમઉ પાસ જિણુંદ
સંતિજિણેસર સોલમઉ, વઉણુથલી વીરજિણુંદ —સખિ૦ ૨
અમરિતતઉ અધિકેરડઊં, જલનિર્મલ ભરિઊં તલાવ
તેજલપુરિ પહ પણુમીઇ, પાસનાહ સકલાવ —સખિ૦ ૩
ગઢજૂનઉ જગિ જાણીઇ, જાણે ગિરિકૈલાશ
વીર-આદિ પૂજી તિહાં જિણુ, તિહુયણિ પૂરઇ આસ —સખિ૦ ૪
સોવનરેખ નદી વહઇ, દામોદર તીર વાટ
કાલમેઘ ડાબઈ અછઈ, વસ્તુપાલ આ ઘાટ —સખિ૦ ૫
....
આંબા જાંબૂ આંબલી, બીજઊરી બહુરંગ —સખિ૦ ૬
મારગિ વનરાજી ઘણી, બહૂલી દીસઇ છાહ
એક ભણુઇ ઇહા બઇસી, પણુ પ્રેમિ ન મૂકઇ બાહ —સખિ૦ ૭
મોર મધુર કી ગારડા, કોઇલિ સલલિત-સાદ
પરબત પાણી ઊતરઈ, નીઝરણે નીર નિનાદ —સખિ૦ ૮
હવ પહિ પરવ દેખીઇ, દેખીઇ જન-વિશ્રામ
પાજઇ ચડતાં સોહિલૂ, ધન બાહડદે તુમ્હ નામ —સખિ૦ ૯
બીજી ત્રીજી તઉ વલી, વલી ગયા સવિ કમ્મ
તાઢઉ વાઉ તિ વાઇઉ, ટલઇ શરીરહિ શમ્મ —સખિ૦ ૧૦
ખડકી બે વઉલી કરી, સૂયકારાણિ ચઉથી પર્વ
પોલિ પ્રવેસિહિ પુહવીઇ, મેલ્હી મનના ગર્વ —સખિ૦ ૧૧
દેઉલ દીઠઉ દેવનૂં, જાણે સ્વર્ગ-વિમાન
અમીય રસાયણ ઊજલૂં, અહિવા પુણ્ય-નિધાન —સખિ૦ ૧૨
ત્રન્નિ પ્રદક્ષણુ પરિકરી, હરી દુરી સવિ પાપ
મૂલિ ગભારઇ આવીયા, દુખહ ટાલિય વ્યાપ —સખિ૦ ૧૩

કઇ કસતૂરી વજા મઇ કઇ કલપતરકં ?
સામલવન્ન સેાહામણઉ, પણમિય નયણાણંદ —સખિ૦ ૧૪
ઇંદ્રમંડપ માહિ થઈ ગજપતિ કુંડિ સનાન
નિર્મલ ધેાતિ સુપહિરઇ, માગત–જન દીજઈ દાન —સખિ૦ ૧૫
કલસભરી સેાવન–મઇ, નીર નિરેાપમ ગંગ
ઉત્સવિસિઉં સંધિ સહી, નેમીસર ભૂયણિ રંગ —સખિ૦ ૧૬
કુસમંજલિ વિધિ સાચવી, સનપન સામિ સરીર
આદરિ અંગ વિલૂહિઇ, પાવિત્ત હૂઇ શરીર —સખિ૦ ૧૭
બાવનિ ચંદનિ ચરચીઇ, અરચઇ કુશમહ માલ
પૂજ રચી મન ભાવતી, ગુણ ગાઇ વર બાલ —સખિ૦ ૧૮
ચેાખા આખે અતિ ઘણા, ફલફેાફલ પકવાન
સાલિ દાલિ ઘૃત સાલણા, ઢેાઇ વસ્તુ પ્રધાન —સખિ૦ ૧૯
ખેલા નાચઇ ખંતિસિઉ, અંગિહિ રંગ અપાર
પુણ્યહ પાર ન પામઇ, ધ્વજ આરેાપિય સાર —સખિ૦ ૨૦
આરતી આરતિ હરઇ, મંગલદીપકમાલ
જે ભવીયણ ભાવિ કરઇ, પ્રતપઇ તે ચિરકાલ —સખિ૦ ૨૧
પખે[વે] બલી પૂજતાં, પૂજઇ ન(ને)હ જગીસ
પાઉમંડપિ પાદુકા, સતરિસઉ જગદીસ —સખિ૦ ૨૨
જગતિ જગ તિસઊં જોઈઇ, બહુતરિ દેહરી બિંબ
આઠ તીર્થંકર આગલા, તે પૂજઉ અવિલંબ —સખિ૦ ૨૩
અભિનવઉ સેત્તુજ અવતરિઉ, આદિલ પૂય પાય
અષ્ટાપદ સમેતિ સિઊં, મરુદેવિ કવડિલ રાય —સખિ૦ ૨૪
કલ્યાત્તુ [કલ્યાણત્રય] નિરખીઈ હરખીય ચિત્ત અપાર
ત્રિહુરૂપે નેમિ પૂજીઇ સફલ હૂઇ સંસારિ —સખિ૦ ૨૫
રાજીમતી રહનેમિસિઉં, અબિક આગઇ શ્રૃંગિ
ફલનાલીયરે ભેટીઇ, પૂરઇ મનના રંગ —સખિ૦ ૨૬
અવલેાણા સિહિરિ નમી, સામિપજૂનકુમાર
હેમ બલાણઇ બિંબ અછઇ, જિણવર તીહ જુહારુ —સખિ૦ ૨૭
સહસારામ સરૂયડું, દૂયડું લાખારામ
ચંદ્રબિંદુ ગુફ જિન નમૂં, છત્રસિલાઇ પ્રમાણ —સખિ૦ ૨૮
રૂયડાં થાનક છઇ ઘણા, ગુણણા નહી મજ્ઝ પાડિ
મનસિદ્ધિ માલ્હી કરી, કીધીય ચૈત્ય–પ્રવાડિ —સખિ૦ ૨૯

પુનરપિમણિ ઊલટી સહી, નેમીસર પ્રાસાદિ
મનહ માહિ ઇમ માનીઉ, જીતઉ જગિ જયવાદિ —સખિ૦ ૩૦

યાદવરાય નમી વલી, તીરથપતિ ઉદયવંત
વલી વિશેષિ જોઈઇ, ગુણહ ન લાભઇ અંત —સખિ૦ ૩૧

તૂય ગુરુ બંધવ તાય તૂં, તૂ પરમખ પર દેવ
મૂં સેવક કરુણા કરી, પાયતલિ દેજ્યો વાસ —સખિ૦ ૩૨

તીરથમાલા જેઉ ભણઇ, ગુણઈ સદા સવિચારુ
અલિય વિઘન દૂરિ પુલઈ, પામઈ સુકખ ભંડાર —સખિ૦ ૩૩

॥ ઈતિ શ્રી ગિરનાર ચૈત્યપ્રવાડી વીનતી ॥

૧૯

અજ્ઞાતકર્તૃક "નેમિનાથ ભાસ"

સં. વિધાત્રી વોરા

પ્રસ્તુત કાવ્ય 'ભાસ' પ્રકારની કાવ્યરચના છે. એ 'નેમિનાથ ભાસ' એવા નામે હોવા છતાં વાસ્તવમાં ગિરનાર યાત્રાવર્ણન છે.

આરંભમાં જ કવિ સોરઠદેશમાં જૂનાગઢમાં રાજુલવર-નેમિનાથની સ્તુતિ ગાવાનો નિર્દેશ કરે છે. સાથે સાથે જ યુગાદિદેવ, વીર અને પાર્શ્વનાથને વંદના કરે છે. એટલે કે સોરઠપ્રદેશે ગિરનાર ઉપર નેમિનાથની યાત્રાએ જતાં 'ઉપરકોટ'માંના શત્રુંજયાવતાર આદિનાથ, સત્યપુરમંડન મહાવીર સ્વામી અને તેજલવસહી-પાર્શ્વનાથના મંદિરોના દર્શનનો નિર્દેશ અહીં અભિપ્રેત છે.

બીજી કડીમાં 'સોવનરેહ (સોનરેખ-સુવર્ણરેખા)' નદીનો ઉલ્લેખ કરી, સાતમી કડીમાં દામોદર-કુંડ સુધી આવતાં વચ્ચેની ચાર કડીમાં કવિ પ્રકૃતિવિહારની મોજમાં રાચે છે. આઠમી કડીમાં ફરી વર્ણનવિભોર બની, નવમી કડીમાં ગિરનારની 'પાજ'નો ઉલ્લેખ કરે છે. 'ફિરિ આવ્યાં સરગકિ ઢૂંકડાં' એમ દસમી કડીમાં કવિ 'કોટ' સુધી આવી પહોંચ્યા લાગે છે. અને ત્યાંના સજ્જનમંત્રિએ બંધાવેલાં જિનાલય (કડી ૧૧), તે પછી 'નાગઝરા – મોરઝરા', 'ગજપદકુંડ' અને 'મુચકુંદ'ની ગુફાનો નિર્દેશ કરે છે. (કડી ૧૨) — ૧૩મી કડીમાં 'નેમિનાથનું કલ્યાણત્રય'નું મંદિર, અષ્ટાપદ અને 'સમેતશિખરનાં લલિતાપતિ (વસ્તુપાલ')એ કરાવેલાં વિહારનાં દર્શન કરે છે. પછી રાજીમતીને સ્મરી, 'અંબાજી', 'અવલોકન (ગુરુદત્તાત્રય), 'સાંબ (શાંબ-ગોરખનાથ)', 'પજૂન (પ્રદ્યુમ્ન–ઓઘડનાથ)' અને 'સિદ્ધિ વિનાયક'ના સીધાં ચઢાણની આકરી પાજનો ઉલ્લેખ કરે છે. કડી ૧૬માં 'સહસાવન (શેષાવન – સહસ્રામ્રવન)' 'લસ્સવણુ (લાખાવન – લક્ષામ્રવન)'ને ટાંકી પાછા 'ગજપદકુંડ' આવી, નેમિનાથની પૂજા કરી ભક્તિભાવે ભાસ પૂરી કરે છે.

પ્રકૃતિના વર્ણન પ્રાધાન્યવાળી રચના હોવા છતાં ધાર્મિક ભાવનાનો અંતઃસ્રોત સતત વહે છે. માત્ર ૧૭ કડી જેટલું ટૂંકું હોવા છતાં તેમાં ઐતિહાસિક માહિતી ભરપૂર છે, એ કાવ્યની વિશેષતા છે.

લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરની નં. ૮૬૦૧, ૨૪ × ૯.૯ સે. મિ. માપની આ પ્રતિમાં વિષય અને કર્તાના વૈવિધ્યવાળી કુલ ૧૫૦ રચનાઓ છે. આ રચના પત્ર ૬૩–૬૪ અને ૧૬૬–૧૬૭માં છે જેને અનુક્રમે અ અને બ સંજ્ઞાથી સમજીને પાઠભેદ નોંધ્યા છે. અક્ષરો અસ્પષ્ટ છે તદુપરાંત ક્યાંક ક્યાંક શાહી રેલાઈ જવાથી બગડયા છે. પ્રતિનો લિપીકાળ સોળમા શતકથી અર્વાચીન નથી. જ્યારે ભાસની રચના પંદરમા શતકના પૂર્વાર્ધમાં થઈ હોવાનું ભાષાના અધ્યયનથી જણાય છે.

નેમિનાથ ભાસ

સહી સોરઠમંડલ જાઈયઇ
રાજલિવર રંગિઇ ગાઈયઇ
જઉ જૂનઇગાઢિ યુગાદિદેવ
વીર-પાસ-જિણેસર કરું સેવ–૧

પોલિ વઉલીય સોવનરેહ તીરિ
સીયલ જલ નિર્મલ અઇ ગંભીર
તરુયરતલિ દીસઇ વિસમ ઘાટ
રવિકિરણ ન લાગઈ તેણ વાટ–૨

વામદાહિણ પરવત તણીય ઉલિ
દીસઈ તલિ વિસમ ઝોલિ
રાયણ ઘણ ગહરીય છાંહડી
ધન ચાલંતિ લોડતં બાંહડી–૩

તલિ પાચીય પડઇં તિ કોકડી
ત્રસ ભૂખ નહી તિહાં ઢૂકડી
સહકારિઇં કોયલિ ટહુકડઉ
કામિણિ મનિ હરખિઇ ટહુકડઉ–૪

અંબ આંબીય ઊંબર આંબિલી
ફલ ભરીય તિ દીસઇં અતિ ભલી
સરલા તરુ કેવીય માધુરી
દીસઇં દલ ફલ ફૂલિ સાથર–૫

વર વણસઇ વિકસીય કુસુમભારિ
સોહામણી મહૂયરિ રણુઝણારિ
આભેંરીય આણંદિ વન મઝારિ
રછયલિ છય રતિ રમઇ તે ભોલૂયારિ–૬

દામોદર દાહિણિ દિસિ નિહાલિ
કેકિ કરઇ તિ તાંડવ મિલીય તાલિ
કાલમેધિઇ કલરવ કરઇ કોવિ
એક ચ્છાહ છાહી ચિહુ ગમેવિ–૭

સવિ મારગ સાંકડ વાંકડા
રંગિ રમતા દીસઇં માંકડાં
નીઝરણ ઝરણ રણુઝણ ઊતરઇ
તીણ નાદિઇ મયૂરીય રવ કરઇ–૮

કેલિ કુંદરિ કિંનરી રમઇ રાસ
સેાહાવ ઊજલિગિરિ નિવાસ
પાજ પાણીય પરિઘલ પરવડી
ચાલતી ચાચરિ રમઇ ગેારડી–૯

જિમ જિમ ચડિયાં ઊચાં ટૂકડાં
કિરિ આવ્યાં સરગ કિ ઢૂંકડાં
ઊજિલિગિરિ ઊપરિ જોઇઇ
ભુવ્વભવ કય કલિમલ ધેાઈઇ–૧૦

અતિ ઊલટિ સાજણુ મંત્રિ વિહારિ
ધન નેમિ નિહાલઇ તિ નરનારિ
સુંદર જિણમંદિર મઠ વિશાલ
રંગિ રાસ રમઈ તિહાં મિલીય બાલ–૧૧

નાગઝિરિ મેારઝિરિ ઝરઝરઈ નીર
ગયંદમઇ જમલિ નહી અમીય ખીર
મચકુંદ નીમાલીય જાઇ વેલ
ચંપકવણિ અલીયલ કરઈ ગેલિ–૧૨

કલ્યાણત્રય વાસવ ઠાણુ ચંગ
આદિમદિર જોય તાં અતિહિ રંગ
અટ્ઠાવઇ સંમેતસહિર સાર
લલતાપતિ કરીય સારૂયાર–૧૩

જબ કાજલ વન ઘન કંકૂય લેાલ
રાજમતીય જોય તાં રંગિ રેાલ
પંચાયણુ ગામિણિ પઢમ અંબ
અવયેાલયણુ બીજ ય તીય સંબ–૧૪

તુંગિ શ્રૃંગિ રંગિ ચઉત્થઇ પજૂન દેવ
તિહાં સિદ્ધિ વિણાયક કહઇ કેવિ
નીસરણી દેાહિલી કડી સેર
કાયર જણ ચડતાં ચડઈ ફેર–૧૫

દિસઇ દુહદિસિ તુંગ શ્રુંગ
સહસ્સંબ-લસ્સવણુ પમુહ ચંગ
ત્રિહુ ભૂયણે ઉપમા નહીય જાસ
ગગનાચલ છાંડઇ ભવહ પાસ–૧૬

ગજપદ–જલિ નેમિઇ ન્હવીય અંગ
પ્રભ પૂજીય પૂરિસુ મનહ રંગ
ભાવિ ભગતિહિં ભણેસિઇ એઉ ભાસ
સિરિ નેમિ પૂરેસિઇ ભવિય આસ–૧૭

—ઇતિ

પાઠભેદ

૧.૧ મંલિ જાઇઇ અ;
૧.૨ – ગાઇઇ અ – ૧.૩ જયઃ જોગાદિ ૧.૪ કરઉં
૨.૨ નિમ્મલ અય ૨.૩ વિસમા – ૨.૪ તીણુ અ
૩.૧ પરબત ઓલિ – ૩.૨ દીહર
૪.૨ ત્રિસ; ૪.૩–૪ ટહિકડઉ – ૫.૪ માથરા
૬.૧ ભારુ અ; ૬.૨ મહૂયલિ; ૬.૩ આભેંરી અ
૭.૪ એક રુછાંહ ઇં રુછાહીય ચઉહ ગમેવિ.
૮.૩ ઉવરઈ – ૯.૩ પરઘલઅ
૧૦.૧ ચડચાં અ; ટકડાં – ૧૦.૨ ટૂકડાં
૧૦.૩ જોઈય ૧૦.૪ ધોઈય – ૧૧.૧ વિહપરે
૧૧.૨ જે અ; – ૧૨.૧ ઝિરમિરઈ – ૧૩.૨ જોઇ અ
૧૪.૨ લોલ અ; – ૧૬.૨ લખાવનિ અ; ૧૬.૩ ઊપમ
૧૭.૩ એઓ – ૧૭.૪ તીહ

કવિ કેશવકૃત નેમિનાથ ફાગ

સંપા. કનુભાઈ વ્ર. શેઠ

પ્રાસ્તાવિક

પ્રાચીન – મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં વિકસેલા અનેક લઘુ કાવ્ય પ્રકારોમાં **'ફાગુ'** કાવ્ય પ્રકાર સ્વરૂપની અને વિષયવસ્તુની અપેક્ષાએ નોંધપાત્ર છે. વર્તમાને લગભગ ૭૮ જેટલાં ફાગુ કાવ્યો ઉપલબ્ધ છે; જેમાંથી ૫૦ જેટલાં પ્રસિદ્ધ થયેલાં છે. અહીં એક અપ્રકાશિત – **લાવણ્યરત્ન** શિષ્ય **કવિ કેશવકૃત** – 'નેમિનાથ ફાગ'ને સપરિચય પ્રસ્તુત કરવામાં આવે છે.

પ્રતવર્ણન અને સંપાદન પદ્ધતિ

પ્રસ્તુત કૃતિનું વર્ણન લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર, (અમદાવાદ)ના મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી હસ્તપ્રત ગ્રંથભંડારની એક માત્ર પ્રત (ક્રમાંક (૭૯૪) પરથી કરેલ છે. પ્રથમ પૃષ્ઠ પર તીર્થંકર ભગવાનનું રંગીન ચિત્ર દોરેલ છે. પ્રત્યેક પત્રનું માપ ૨૪.૭ × ૧૧.૦ સે.મિ. છે. બન્ને બાજુ ૩.૦ સે.મી.નો હાંસિયો છે: પત્ર ક્રમાંક પત્રની ડાબી બાજુ લખેલો છે; પાતળા કાગળની આ દેવનાગરી લિપિમાં લાલ તથા કાળી શાહી વડે લખાયેલ છે. શ્લોક ક્રમાંક લાલ શાહી વડે લખેલો છે. પ્રતની લેખનમિતિ દર્શાવી નથી; પણ તે લિપિ અનુસાર અનુમાને અઢારમા શતકની હોય તેમ લાગે છે.

આરંભ : (કોઈ સૂચન નથી.)

અંત : **इतिश्री नेमिनाथ फाग संपूर्णमश्रीरस्तु** સંપાદનમાં સર્વત્ર પ્રતિ અનુસારનો મૂલપાઠ કાયમ રાખ્યો છે.

કાવ્યના કર્તા : કવિ કેશવ

કાવ્ય–પ્રશસ્તિ પરથી એના કર્તા વાચક લાવણ્યરત્નના શિષ્ય કેશવ હોવાનું નિશ્ચિત છે. કૃતિની રચનાસંવત ૧૭૫૧ (ઈ. સ. ૧૬૯૫) ફાગણ સુદ તેરસના દિને પાટણમાં થઈ હોવાનું કહી શકાય.

સંવત સતર એકાવન વરખૈ
ફાગણ સુદ તેરશ હરખૈ રે, ને૦
પાટણ સહર સદા સુખદાઈ
એ ફાગ રચ્યો વરદાઈ રે, ૧૦ ને૦
વાચક લાવન્યરત્ન પસાયા,
કેશવ જિનના ગુણગાયા રે, ને૦
ભણસ્યૈ ગુણસ્યૈ જે સાંભલસ્યૈ,
તેહના મનવંછિત ફલસ્યૈ રે ૧૧ ને૦

આ કવિ વિશે આટલી માહિતી મળે છે. એમનું નામ કેશવ/કેશવદાસ અને અપરનામ કુશલસાગર હોવાનું જાણવા મળે છે. ખરતર ગચ્છના જિનભદ્ર શાખાના સાધુકીર્તિની પરંપરામાં લાવણ્ય-

રત્નના શિષ્ય હોવાના ઉલ્લેખો એમની અન્ય કૃતિઓમાં મળે છે. આ કૃતિ સિવાય કેશવબાવની/માતૃકાબાવની (ઈ. સ. ૧૬૮૦) અને 'વીરભાણ ઉદયભાણ રાસ' (ઈ. સ. ૧૬૮૯) જેવી કૃતિઓ રચી હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે.[1]

નેમિનાથ ફાગ: કાવ્ય તરીકે

'નેમિનાથ ફાગ' એ ૧૧૫ કડીનું ફાગુ કાવ્ય છે. વર્ણ્ય વિષય જૈન પરંપરામાં પ્રસિદ્ધ બાવીસમા તીર્થંકર નેમિનાથના ચરિત્રના કેટલાક પ્રસંગને આલેખવાનો છે.

કાવ્યારંભે કવિએ નેમિનાથના ગુણસ્તવનો નિર્દેશ કરી, શીલનો મહિમા વર્ણવ્યો છે.

> શીલ વડો સંસાર મૈં, શીલૈ વહુઇ સિધ્ધિ,
> મનવાંછિત શીલે મિલૈ, અષ્ટ-સિધ્ધિ નવ-નિધ્ધિ ૨

કવિ નેમિનાથના ઇન્દ્રે ઉજવેલ જન્મ-મહોત્સવના નિરૂપણમાં નેમિકુમારના દેહ-લાવણ્યનું વર્ણન માત્ર એક પંક્તિમાં સુંદર રીતે આલેખે છે:

> 'સાંમલ-વરણ સોહામણા, કાયા ધનુષ દસ' ૧૫ સ૦

એ જ રીતે નેમિકુમાર અને મિથ્યાદષ્ટિ દેવના પ્રસંગને કવિ શીઘ્ર-ગતિએ વર્ણવે છે. ઇન્દ્ર વિનંતી કરી એ દેવને નેમિકુમાર પાસેથી છોડાવે છે, તે ઉક્તિ ઉલ્લેખનીય છે; કેમકે તે નેમિકુમારના વ્યક્તિત્વને છતી કરે છે.

> 'અતુલી-બલ જિનવર કહ્યા, તાહરી કુણ કરૈ હોડ,
> એ મુરખ મહા દેવતા, કહે ખામૈ કર જોડિ' ૧૮ સ૦

અત્રે 'અતુલી બલ' નેમકુમાર અને 'મુરખ મહા દેવતા'ના પરસ્પર વિરોધી નિરૂપણ દ્વારા કવિએ નેમિકુમારના વ્યક્તિત્વને વિશિષ્ટ ઓપ આપ્યો છે.

બીજી ઢાળમાં કવિ નેમિકુમારના શૌરીપુરથી દ્વારિકા આગમનના પ્રસંગને વર્ણવે છે. રાજા ઉગ્રસેન અને માસોપવાસી તાપસના પ્રસંગને કવિ શીઘ્ર ગતિએ કથાત્મક રીતે વર્ણવી જાય છે. તાપસને પારણા કરાવવા અંગેનાં પોતાના વચનનું પાલન ન કરી શકનાર ઉગ્રસેન પર ક્રોધે ભરાયેલો તાપસ 'આનો મારક થાઉ'' એવું નિયાણું કરીને મૃત્યુ પામ્યો, તે પ્રસંગને કવિ આઠ કડીમાં સંક્ષિપ્તતાથી નિરૂપે છે, જે કવિની લાઘવ સાધવાની શક્તિનું દ્યોતક છે, એમાં ક્રોધિત થયેલા તાપસની ટૂંકમાં છતાં બળકટ ઉક્તિ લક્ષપાત્ર છે.

> 'તાપસ ચિંતઇ એમ, એ રાજા મહાભૂડોં,
> બોલ ન પાલૈ એ, લક્ષણ વિહૂણો લુંડો.' ૩૦
> જો તપનો પરભાવ, હું હજ્યો મારક એહનો,
> એમ નિઆણો કીધ, મરી પુત્ર ઉપનો તેહનો. ૩૧

આ પછી કવિ કંસના જન્મ-પ્રસંગને ટૂંકમાં વર્ણવી, એના જરાસંધની પુત્રી જીવયશા સાથે થયેલા લગ્ન-પ્રસંગનું નિરૂપણ કરે છે. કંસ-પત્ની જીવયશા અને સાધુ અતિમુક્તના નાટયાત્મક પ્રસંગને ઉત્કટ શબ્દ દ્વારા કવિએ વાચા આપી છે. મદિરાપાનથી મત્ત થયેલી જીવયશા સાધુ અતિમુક્ત પાસે અનુચિત માગણી કરતા કહે છે:

સ્યું ઘરઘર મંગૈ કાંઈ, સ્યું કરૈ પરની આસ,
ભેાગવ સુખ-વિલાસ, પુરેા મનની આસ. ૪૪
તું ભરમ્યેા ફિરૈ કાંઈ, હું કહું છું ગુઝ સાચે,
છેાડ પરેા વિરાગ, તન ધન યૌવન રાચે. ૪૫

કામાંધ જીવયશા અતિમુક્ત પર હુમલેા કરે છે, તે શબ્દ-ચિત્ર પણ જુએા :

એાઘેા લીધેા ખેાસ, સંઘટેા કરવા લાગી,
લવ લવ કરતી તેહ, રહે નહી દેાભાગી. ૪૭
ખાઈજઈ તે મીઠ, પરભવ કેાણે દીઠેા,
દેવરને ઉપદેશ, લાગેા વચન-એ મીઠેા. ૪૮

આ સંજોગમાં જીવયશાની અનુચિત ઉક્તિ તથા વ્યવહાર જોઈને અતિમુક્ત મુનિએ એનેા મદ ઉતારવા પેાતાના જ્ઞાનનેા ઉપયેાગ કરી ભવિષ્યવાણી ઉચ્ચારતા કહ્યું :

ગરવ-ઊતારણ કાજ, મુનિવર એહવેા ભાખૈ,
સાતમૈ ગરભ વિણાસ, દેવકીને કહું સાખૈ. ૪૯

આવી ભવિષ્ય – ઉક્તિ સાંભળીને જીવયશાનેા ગર્વ ગળી ગયેા.

સાતમા ગર્ભમાં ઉત્પન્ન થયેલ વાસુદેવ કૃષ્ણ કંસને મારી, ઉગ્રસેનને રાજગાદી આપી, યાદવેા સાથે સેારઠ દેશમાં આવી ભાનુ અને ભીરુક (ભામર)ના જન્મસ્થાને દ્વારિકા નગરી વસાવીને રહ્યા. આ વિગત માત્ર બે પંક્તિમાં કવિ વર્ણવે છે.

બીજી અને ત્રીજી ઢાળ વચ્ચેના માત્ર આઠ દૂહામાં કવિએ કૃષ્ણ વાસુદેવ સાથે રહેતા નેમિકુમારનું એક દિવસ અકસ્માત કૃષ્ણના શસ્ત્રાગારમાં જઈ ચડવું, ત્યાં ધનુષ્યનેા ટંકાર કરવેા તથા 'પાંચજન્ય' શંખ વગાડવેા, કૃષ્ણ અને નેમિકુમાર વચ્ચે થયેલી ભૂજાબલકસેાટી, એમાં કૃષ્ણનું હારવું, અને એમનાં મનમાં પેાતાની પદવી જવા અંગે પેઠેલેા ભય, તે સમયે થયેલી 'દેવ-વાણી' ઇત્યાદિ પ્રસંગેા અતિ-સંક્ષિપ્તમાં વર્ણવ્યા છે જે કવિની કથનકલાના સામર્થ્યની દ્યોતક છે.

ત્રીજી ઢાળમાં કવિએ કરેલા વસંત-વર્ણનના કેટલાક શબ્દચિત્રેા નેાંધનીય છે.

ટહુકા કરતી કેાયલ અને ગુંજારવ કરતા ભમરાએાની ભેાગીએાના મન પર થતી અસર અને સર્વત્ર ખીલેલ વનરાજીનું કવિએ સુરેખ ચિત્ર ઉપસાવ્યું છે.

"ઉચૈ સરલૈ સાદ, કેાઇલ ટહુકા કરઇ વા૦,
ભમર કરઈ ગુંજારવ, ભેાગીના મન હરૈ વા૦,
ફુલી સબ વનરાય, વસંત આવ્યાં સહી વા
સવ સણગાર બનાય, મિલાં પિઉને વહી.' ૬૫

વસંતાગમને વન ક્રીડાર્થે વિવિધ સાજ સજીને નીકળેલ ગેાપીએાનું આ ચિત્ર પણ એની સ્વાભાવિકતાને કારણે નેાંધપાત્ર છે.

સજિ કર સેાલ-શૃંગાર, વિરાજૈ પદરાણી વા૦
પગ નેઉર-ઝણકાર, પહિરી એાઢી બણી વા૦ ૭૧

નેમિકુમાર પરણવા પ્રત્યે ઉદાસીન છે તે અંગે ચિંતિત શિવાદેવી અને ગોપીઓ વચ્ચેનો સંવાદ નાટયાત્મક અને ચોટદાર છે.

શિવાદેવી બોલાય, ગોપ્યાનૈ ઈમ કહે,
નેમ ન પરણૈ કેમ, ઉદાસી કેમ રહે, વા૦ ૭૧
પૂછનૈ તત્કાલ, ખબર કરજ્યો તમ્હે, વા૦
મન્નાવો વિવાહ, તો ગુણ જાણું અમ્હે, વા૦ ૭૨

શિવાદેવીએ આપેલ આ પડકારને ઝીલી લેતી ગોપીઓની મર્માળી ઉક્તિ—

'વારૂ વારૂ કહીનૈ, સહુ ઊઠી તદા, વા૦
નેમિ કુમારની વાત, રાખી મન મૈ યદા' ૭૨

વસંતના આગમનથી વનમાં વિહાર કરતા જલતીરે આવેલા યાદવના સ્વરૂપ દર્શન તથા દેવર નેમિકુમારના શીશ પર કેસર-ચંદન વગેરે ઢોળી 'ગોઠ'ની માગણી કરતી ગોપીનું કવિએ તાદૃશ ચિત્રાત્મક આલેખન ઉપસાવ્યું છે.

ચંદનની રચી ખોલ, અરગજે મહમહ્યા, વા૦
સીસ સારંગી પાગ, ખાંગી સિર સોહતી, વા૦
તિલક વિરાજૈ ભાલ, ચાલ મન મોહતી, વા૦ ૭૩
કેસર ચંદન અગર, તગર ચોવા તણા, વા૦
ઢાલૈ દેવર-સીસ, ન રાખૈ કામણાં, વા૦
બોલૈ એહવી વાણિ ગોઠ દેસ્યો સહી, વા૦
અમ વસ પડીઆ સ્વામિ, જાવા દેસ્યા નહીં વા૦ ૭૪
સુંદર રૂપ સરૂપ, સોહે યાદવ તણા, વા૦
ઈક ઈક ચઢતૈ રૂપ, નહી કોઈ મણા, વા૦,
લાલ ગુલાબ અબીર, ઉછાલૈ બહુ પરૈ, વા૦,
માહો માંહિ રમૈ, રસ રાખી ઈણ પરૈ વા૦' ૭૫

ફાગ રમતા યાદવો અને તે સમયે વાગતાં વાજીંત્રોનું વર્ણન-એમાં આવતી રવાનુકારી શબ્દ રચના કારણે વિશેષ આસ્વાદીય બન્યું છે:

બાજૈ તાલ કંસાલ, ધપમપપ ડફ કરૈ, વા૦
દોંદોં કરૈઅ મૃદંગ ચંગ મધુકર સુરૈ, વા૦
ઢોલક વાજૈ વીણ, વાજૈ વલિ વાંસલી, વા૦
ઈણ પર ફાગ રમંત, ચિંતા ગઈ વાંસલી ૭૬

અહીં દીધેલ ગોપીઓ અને નેમકુમાર વચ્ચેનો સંવાદ પણ માર્મિક છે.

'જિહાં ખેલૈ ગોવિંદ, ગોપી આવી તે તિહાં, વા૦
'લ્યાવો લ્યાવો ગોઠ, હિવૈ જાસ્યો કિહાં,' વા૦
પાસૈ ઊભો નેમ, દીઠો ગોપી તિસૈ, વા૦
સગલી આવી ચાલ, દેવરનૈ ઈમ હસૈ વા૦ ૭૭
'સાંભલ દેવર ઘેબર, સરિખો તું અછઈ, વા૦
ગામમાં તાહરો જોર, કહી ન સકાંય છૈ, વા૦
હિવ આવ્યા અમ હાથ, જોર સ્યો તુમ તણું, વા૦ ૭૮

આ પ્રસંગે રુકમણીની વ્યંગાત્મક ઉક્તિ પણ ધ્યાન ખેંચે તેવી છે.

'બોલે રુકમણી નારિ, સંતાવો મન ઘણું, વા૦ ૭૮
એ દેવર પૂજનીક શીલ, જિણ આદર્યો, વા૦,
એ મોટા ગુણવંત, જિણૈ મન વસ કર્યા, વા૦

જંબુવંતીની ઉક્તિ પણ એમાં રહેલો કટાક્ષને કારણે લક્ષપાત્ર છે.

જંબવતી કહૈ એમ નાર, નિરવાહણી, વા૦
ખરો કઠન વ્યવહાર, નાર સંવાહણી. વા૦ ૭૯
એ કાયર છે નેમ કેમ, પુરો પડૈ, વા૦
જોડા વેડો તેણ, કહોને કિમ જુડૈ, વા૦

વળી ગોપીઓ પણ નેમિનાથને કહે છે—

'ગોપી મિલ બે–ચ્ચાર, નેમી સૂરને કહઈ, વા૦
તુમ પરણો ઈક નાર, કૃષ્ણ તે નિરવહૈ. વા૦' ૮૦

આ મર્માળી ઉક્તિઓને હસી કાઢતા નેમિકુમારનું થોડા શબ્દો વડે સુંદર શબ્દ–ચિત્ર કવિએ ઉપસાવ્યું છે.

'ઈણ વાતે મુખ હાસ, નેમને આવીઉ, વા૦
ગોપી તાલી દેઈ, વીવાહ મનાવ્યો વા૦' ૮૧

ત્રીજી અને ચોથી ઢાળની મધ્યમાં આવેલા માત્ર સાત દૂહામાં કવિ બહુ જ ટુંકાણમાં ઉગ્રસેન રાજાની પુત્રી રાજીમતી સાથે નેમિનાથનો નક્કી થયેલો વિવાહ, વિવાહ અર્થે તેમનું જાન લઈ નિકળવું, માર્ગમાં પશુનો આર્તનાદ સાંભળી તેમનું વૈરાગ્ય પામવું, અને પરણ્યા વગર પાછા ફરવું, ઇત્યાદિ નાટ્યાત્મક પ્રસંગો કવિએ લઘુતાપૂર્વક નિરૂપ્યા છે, જે કવિની રસળતી કથનકલાનું સૂચક છે.

ચોથી ઢાળમાં કવિ રાજીમતીના વિરહ અને વ્યાકુળતાનું વિશદ આલેખન કરે છે. રાજીમતી નેમિનાથને એક પ્રશ્ન કરતી કહે છે; 'તેં શા માટે મારો નેહ તોડી નાંખ્યો ?'

'સ્યેા અવગુણ તે દેખનઈરે, મુઝ સેા ત્રોડયો નેહ,
પ્રત પાલતાં દોહિલી રે, છેલે દાખ્યેા છેહ' ૯૧ પ્રિં૦

પોતાને પ્રિય એવા નેમિનાથ વિનાની પોતાની શી દશા થશે એનું વર્ણન રાજીમતી ઉપમા વડે સચેાટ રીતે વ્યક્ત કરે છે.

'વિણુ આધારઈ વેલડી રે, જલ-વિણુ મછલી જેમ પ્રિં૦
તુત્ર વિણુ હું તિમ તિમ રહું રે, કહેા હિવ કીજૈ કેમ? પ્રિં૦ ૯૨

વળી અકાટય દલીલ રજુ કરતા કહે છે પશુઓનેા પોકાર સાંભળી એના પર આપને દયા આવી અને મને નિરાધાર તથા આંખમાં આંસુ સારતી દુઃખી થતી એવી મને છોડી ચાલ્યા ગયા, એમાં આપે કેવી રીતે જીવદયા બતાવી કહેવાય? કેમકે તમે મારા જીવને તેા દુઃખ આપ્યું જ છે.

'પસૂઅ-પુકાર સુણી કંરી રે, મુઝ છોડી નિરધાર રે, પ્રિં૦
જીવ-દયા કહેા કિહાં રહી, મુઝ આંખે આંસૂ-ધાર ૯૩ પ્રિં૦

વળી રાજીમતી નેમિનાથના આચારને કાયરનેા આચાર ગણાવી ઉપાલંભ આપે છે તે નેાંધપાત્ર છે.

'પ્રીત પનેાતી પાલતાં રે, ખરેા કઠન વ્યવહાર,
લીધાં મૂંડી જે કરૈ રે, એ કાયર આચાર.' ૯૪ પ્રિં૦

સખીઓ રાજીમતીને સમજાવતા જણાવે છે 'તું નેમિકુમારને ત્યજી દે, તને એવા અન્ય સાથે પરણાવવામાં આવશે' ત્યારે સખીઓને તે કહે છે 'મારી અને નેમિકુમાર વચ્ચેની પ્રીત તેા આઠ ભવની છે. એકદમ કેમ છોડી દઉં?' આ ઉક્તિ નેમિકુમાર સાથેના ઉત્કટ અનુરાગને અભિવ્યક્ત કરે છે.

'આઠ ભવાંની પ્રીતડીરે, નવમે દાખ્યેા છેહ,
મે જાણ્યેા ઇમ નહી કરૈ રે, નિર્મોહી નિસનેહ' ૯૯ પ્રિં૦

આ બાજુ સગાં-સ્નેહીઓ નેમિકુમારને પણ આમ 'છોકરવાદ' ન કરવા અને પરણવા માટે રથ પાછેા વાળવા વિનવે છે પણ નેમિકુમાર તેા સંયમ ગ્રહણ કરવા અર્થે દૃઢ છે અને ધર્મ-ધ્યાન કરતા અંતે એમને કેવલજ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય છે.

પાંચમી ઢાલમાં કવિ ગિરનાર પર્વત પર સાધુ બનેલ નેમિનાથ અને સાધ્વી બનેલ રાજીમતીનેા મેળાપ થાય છે તે પ્રસંગ વર્ણવે છે.

એક સમયે 'વર્ષા' દરમ્યાન રાજીમતી પોતાના ભીંજાયેલા વસ્ત્રો એક ગુફામાં જઈને સૂકવે છે તે વખતે નેમિનાથનેા ભાઈ રહનેમી એને આ દશામાં જોઈને ચલાયમાન થાય છે. રાજીમતી એને ઉપદેશ આપી સાચા પથ પર લાવી એનેા ઉદ્ધાર કરે છે તે પ્રસંગને કવિ સંક્ષિપ્તમાં વર્ણવે છે.

ભીંજાયેલા વસ્ત્રો સૂકવતા સાધ્વી રાજીમતીનું સુરેખ ચિત્ર કવિએ સુંદર રવાનુસારી શબ્દ પસંદગી વડે આલેખ્યું છે.

'ઝિરમિર ઝિરમર વરસૈ મેહ, જિહાં ભીજૈ કોમલ દેહ રે, ૧૦૭ ન૦
ચીર સુકાવૈ ગુફા મૈ આવી, રહનેમનૈ મન ભાવી રે ને૦

રાજીમતી પતિ પહેલાં મુક્તિ પામે છે અને નેમિનાથ પણ સાતસો વર્ષનો સંયમ પાળી અંતે મુક્તિ પામે છે. અને બન્ને 'મુક્તિધામ'માં મળે છે એમ કહી કવિ કાવ્યનું સમાપન કરે છે.

કાવ્યની પ્રશસ્તિમાં કાવ્યની રચના સંવત ૧૭૫૧ના ફાગણ શુદ તેરસના રોજ પાટણમાં થઈ હોવાનો ઉલ્લેખ મળે છે.

અંતમાં કવિ પોતાના ગુરુ અને પોતાના નામનો ઉલ્લેખ કરી કાવ્ય સંપૂર્ણ કરે છે.

'વાચક લાવન્યરત્ન પસાયા, કેશવ જિનના ગુણ ગાયારે, ને૦
ભણસ્યૈ ગુણસ્યૈ જે સાંભલસ્યૈ, તેહના મનવંછિત ફલસ્યૌ રે ૧૧૫.

આમ આ ફાગ સાંભળનારના 'મનવંછિત' ફળશે એવી ભાવના પ્રગટ કરી કવિ કાવ્યનું સમાપન કરે છે.

૧. મો. દે. દેસાઇ, જૈન ગૂર્જર કવિઓ-૨, મુંબઈ ૧૯૩૧, પૃ. ૩૫૪ અને ૩૬૬-૩૬૯; ૩. ૧૯૪૪-પૃ. ૧૩-૨૮; તથા ભારતી વૈદ્ય, મધ્યકાલીન રાસ સાહિત્ય, મુંબઈ ૧૯૬૬ પૃ. ૧૨૮.

કવિ કેશવકૃત નેમિનાથ ફાગ

દૂહા

નેમનાથના ગુણ સ્તવું, આણી ભાવ અપાર,
બ્રહ્મચાર ચૂડામણી, વંછિત ફલ દાતાર. ૧

સીલ વડો સંસાર મૈ, સીલૈ લહઈ સિદ્ધિ,
મનવંછિત સીલે મિલે, અષ્ટ સિદ્ધિ નવ નિદ્ધિ. ૨

છતી ઋદ્ધિ જિણ પરિહરિ, છોડી રાજુલ નારિ
મહાપુરુષ તે જાણીયઈ, નામ થકી નિસ્તાર. ૩

સૂરજિ ઊગ્યાં મહુરથી, સીલવંતના નામ,
સહૂ ઊઠી સમરણ કરૈ, તિણથી સીજઈ કામ. ૪

ઢાલ પહેલી

ઝબુકડાની

સોરીપુર સોહામણો, સમુદ્રવિજૈ કરે રાજ, સનેહી સાંભલો.
સિવાદેવી રાણી તહેનઈ, પતિ–ભગતી ઘણીલાજ, ૫ સને.
કાત્તિક વદિ બારસ દિનૈ, ચવણ થયો શ્રીનેમ, સ.
અપરાજિતની સ્થિત કહી, બત્રીસ સાગરોપેમ ૬ સને.
ચઊદ સુપન રાણી લહ્યા, મનમૈ હરખ ન માય, સ.
જાય રાજાનૈ ઇમ કહૈ, એહનો સ્યું ફલ થાઈ. ૭ સને.
સમુદ્રવિજૈ કહે સુણ પ્રિયા, પુત્ર હસ્યૈ સિરદાર, સ.
શ્રાવણ સુદિ પાંચમી, જનમ્યો નેમિકુમાર ૮ સને.
ચોસઠિ ઈંદ્ર મિલી કરી, છપનકુમારી આય, સ.
જનમ–મહોત્સવ સુર કરઈ, મેર–શિખર ન્હવરાય. ૯ સ.
એ વિધ સહૂ જિનવર તણી, 'જીતકલપ' કહેવાય, સ.
ઇક કોડિ દેવ સેવૈ સદા, પૂજૈ પ્રભુના પાય. ૧૦ સ.
સાંમલ–વરણ સોહામણા, કાયા ધનુષ દશ જાણ,
મુખ–છબિ ઓપમ શશિ જિસી, સકલ–કલા–ગુણ–ખાણ ૧૧ સ.
એક દિવસ બાલક સમૈ, પાલણૈ પોઢયા નેમ, સ.
ઇંદ્ર પ્રસંસા ઇમ કરૈ, સહૂ સાંભલ સુર જેમ. ૧૨ સ.
બાલક–વૈ છે નેમજી, તોપણ છે બલવંત, સ.
મિથ્યા–દૃષ્ટિ દેવતા, વાત ન માની તંત ૧૩ સ.

અસહમાન સૂર આવીઆ, છેતરવાનૈ કાજ, સ.
નેમ પોઢયા જિણુ પાલનૈ, તે અપહર્યો તજિ લાજ ૧૪ સ.
સવા લાખ જોજન લગૈ, લે ઊડયો આકાસ, સં.
નેમકુમર અવધે જાણ્યેા, મનમાં રહ્યા વિમાસિ ૧૫ સ.
નેમ–વિચારૈ મન્નમૈ, વાંકૈ વાંકેા હોઈ, સ.
અંગૂઠા સું ચાંપીયેા, ધરતી મૈ ગયેા સાંઈ ૧૬ સ.
સેા જોજન ઊંડેા સહી, દુખ પામ્યેા અસમાન,
છેાડાવ્યું ઇંદ્ર આવી, સ્વામી એ અગન્યાન ૧૭ સ.
અતુલી–બલ જિનવર કહ્યા, તાહરી કુણુ કરૈ હેાડ,
એ મુરખ–મહા દેવતા, કહે ખામે કર જોડિ ૧૮ સ.
પહિલી ઢાલ વહેલી થઈ, ઝબૂકડાની એહ, સ.
કેશવ નેમના ગુણુ કહું, સાંભલિજયેા ધરી નેહ ૧૯ સ.

દૂહા

જોવન–વઈ આવ્યેા જિસૈ, રૂપ તણેા ભંડાર,
યાદવ–કુલ સિર–સેહરેા, શ્રી શ્રીનેમકુમાર. ૨૦
સેારીપુરથી દ્વારિકા, યાદવ આવ્યેા કેમ,
મૂલ થકી અધિકાર સહુ, પભણું ભાખ્યો જેમ ૨૧
મથુરા નગરીનેા ધણી, ઉગ્રસેન રાજન,
ભાર્યા તેહની ધારિણી, જીવન–પ્રાણ સમાન ૨૨
એક દિન રેવાડી ચઢયો, રાજા શ્રીઉગ્રસેન,
દીઠેા એક તાપસ તિસૌ, તપ કરતેા સુધ તેણ, ૨૩

ઢાલ બીજી

રામચંદ કૈ વાગ, એ દેશી

રાજા બેાલૈ એમ, સુણુ હેા તાપસ વાણી,
તું તપીઉ અસમાન, વાણી અમીય સમાણી ૨૪
માસ પૂરવ હવૈ જામ, પારણેા અમ ઘર કરિજ્યેા,
તાપસ કહૈ તહત્ત, રાજન તુમ્હે મ વીસરજ્યેા ૨૫
રાજ–કાજના કામ, રાજા મન આવી,
તપસી બીજો માસ, પચખ્યેા ક્રોધ ચઢાવી. ૨૬
એક સમૈ રાજાન, તપસ્વી આવ્યેા ચીત,
ઉઠયેા તરત સકાલ, મતમૈ આણી ભીત, ૨૭

તપસ્વીનૈ પગ લાગ, ખમજ્યો એ અપરાધ,
અમ ઘર કરજ્યો સ્વામિ, પારણો સુખ્ય સમાધ ૨૮
વલિ વિક્રોમ (?) રાજાન, તાપસ ખબર ન લીધી,
ત્રીજો પચખ્યો માસ, દેહનઈ વેદન કીધી. ૨૯
તાપસ ચિંતઈ એમ, એ રાજા મહા ભૂંડો,
બોલ ન પાલૈ એહ, લક્ષણ વિહૂંણો લુંડો ૩૦
જો તપનો પરભાવ, હું હજ્યો મારક એહનો,
એમ નિઆણો કીધ, મરી પુત્ર ઊપનો તેહનો ૩૧
હૃદે મંસની હુંસ, તે પણિ પૂરણ કીધી,
ચિંતઇ એમ ઈણે પુત્ર, કુબધ જિ દીધી ૩૨
કાંસની પેકી કીધ, હાથ નામાંકિત મુદ્રા,
યમુનામૈ દીધી વાહિ, પ્રણામ કરી અતિ ક્ષુદ્રા ૩૩
વહતી પેટી તેહ, સૌરીપુર મૈ આઈ,
સુભદ્ર વણિક ગ્રહી તામ, સુત દીઠો સુખ-દાઈ ૩૪
નામ કંસ તિણ દીધ, પરં વેઢનો મૂલ,
જે તે ભાખઈ એમ, છઈ સૂલીનો ફૂલ ૩૫
ડોસીને ધરિ સીહ, કહુનઈ કિમ કરી છાજઈ,
તિમ ક....મ હાણિ,....જિહાં તિહાં લાજઈ ૩૬
વસુદેવનૈ કીધો ભેટ, કંસ રહૈ તસ પાસૈ,
હિવ સુણજ્યો અધિકાર, આગૈ કહું ઉલાસેંક ૩૭
જરાસિંધુ ભૂપાલ, રાજગૃહીનો રાજ,
પ્રતિવાસુદેવ કહાય, કટકહ સમદલ તાજ ૩૮
પુત્રી છૈ જસુ એક, જીવજસા ઈણ નામ
કુલ-ક્ષયકારક તેહ, વર પ્રાપત થઈ તામૈ ૩૯
યાદવ ઉતકટ જાણ, કંસને તે પરણાવી.
મથુરાનો દીધ રાજ, ન મટૈ કઈઈ ભાવી. ૪૦
પુરવ-વૈર સંભારિ, કાષ્ટ-પંજર પિતા ઘાલ્યો,
લઘુ-ભ્રાતા ઐમત્તા, દીખ લેઈ નઈ ચાલ્યો ૪૧
વસુદેવ કંસનૈ પ્રીત, દેવકી જીવજસાનૈ,
ખેલે બોલે રંગ, સહુ કો સ્વાર્થ-વસાનૈ ૪૨

એક દિવસ અણગાર, ઐમત્તો તિહાં આયેા,
જીવજસા કહે એમ, દેવર તું મન ભાયેા ૪૩

સ્યું ઘરઘર માંગૈ કાંઈ, સ્યું કરૈ પરની આસ,
ભેાગવ સુખ્ખ-વિલાસ, પુરેા મનની આસ. ૪૪

તું ભરમ્યેા ફિરૈ કાંઈ, હું કહું છું તુઝ સાચે,
છેાડ પરેા વિરાગ, તન ધન યેાવન રાચે. ૪૫

ઇહાં કિણ જેહનૈ દુઃખ, તે પણિ આગલિ દુઃખીઆ,
ઇહાં જેહનૈ હેાઈ સુખ્ખ, તે વલિ આગલિ સુખીઆ. ૪૬

એાઘેા લીધેા ખેાસ, સંઘટેા કરવા લાગી,
લવ લવ કરતી તેહ, રહે નહી દેાભાગી. ૪૭

ખાઈજઈ તે મીઠ, પરભવ કેાણે દીઠેા,
દેવરનૈ ઉપદેશ, લાગેા વચન-અંગીઠેા. ૪૮

ગરવ-ઊંતારણ કાજ, મુનિવર એહવેા ભાખૈ,
સાતમૈ ગરભ વિણાસ, દેવકીનૈ કહું સાખૈ. ૪૯

તબ બીન્હી મન માંહિ, ગરબ સહૂ તૂમ ગલીઉ,
ઐમત્તો અણગાર, કહિનૈ પાછેા વલીએા. ૫૦

સાતમૈ ગરભ વિણાસ, કંસનૈ માર ઉથાપી,
કૃષ્ણ તણી થઈ જિત, ઉગ્રસેન રાજ્ય આપી. ૫૧

સહુ યાદવ મિલી વેગ, સેારઠ દેસે આયા,
તિહાં કિણ કીધ વિશ્રામ, ભાનુ ભીરુક જિહાં જાયા. ૫૨

ઇહાં છઇ બહુ વિસ્તાર, વિસ્તારી નઈ કહિજ્યેા,
બીજી ઢાલ રસાલ, **કેશવ** રૂડી કહિજ્યેા. ૫૩

દૂહા

દ્વારિક નગરી અતિ ભલી, કેાણ કરઇ તસુ હેાડિ,
સુખે સમાધઈ તિહાં વસૈ, યાદવની કુલ કેાડિ. ૫૪

રાજ કરઈ શ્રીકૃષ્ણજી, વાસુદેવ કહિવાય,
નેમકુમાર મહિમા નિલેા, કીરત સબલ કહાય. ૫૫

આયુધ-સાલા એકદા, આવ્યાં તિહાં શ્રીનેમ,
ધનુષ ચઢાયેા રંગ સુ, મન ધર અધિકેા પ્રેમ. ૫૬

પૂર્યો સંખ સુહામણો, ધન-ગરજા-રવ જેમ,
માધવ મન મૈ ચિંતવૈ, જોરાવર છે નેમ. ૫૭

કૃષ્ણ નરેસર ચિંતવૈ, એ મો સું બલવંત.
ભુજ-બલ વાદ કરું હવઇ, જિમ પૂગૈ મન-ખંત. ૫૮

બાંહ ગ્રહી જબ નેમજી, ન વલૈ તે તિલ માત્ર,
ખપ ખીજી બૈસી રહ્યો, હિવ સી કરવી વાત. ૫૯

મ્હારી પદવી એ સહી, લેસ્યૈ નેમકુમાર,
દેવ તણી વાણી થઈ, મ કરિસુ દુઃખ લગાર. ૬૦

એહને ખપ નહી રાજ્યની, એ મોટો બ્રહ્મચાર,
તબ મન માહે હરખીઉ, નારાયણ તિણવાર. ૬૧

ઢાલ ત્રીજી
મારુજીની

હિવ આયો માસ વસંત, ફૂલી વનરાયજી, જયાહું જી,
મહકૈ પરમલ-પૂર, સુગંધ સુહાયજી વા૦,
તરવર વૃક્ષ અનેક, ફલ્યા ફલ્યા સહી વા૦,
માંજરીયાં સહકાર, લુંબ લુંબી રહી વા૦ ૬૨

દાડિમ દ્રાખ બીજોરા, દીસૈ અતિ ઘણા, વા૦,
રાયણ ફલીઅ અપાર, કુંદની નહી મણા, વા૦,
જાઈ જૂઈ દમણો, મરૂઉ મહમહૈ વા૦,
પરમલ પાડલ ફૂલ, માલતી ડહડહૈ વા૦ ૬૩

આંબલી અંબ બકાયણ, કરણા બહુ પરૈ વા૦
અગર અખોડ અનાર, વિરાજૈ ઇણ પરૈ વા૦
નાગ પુનાગ અશોગ, ખજૂરી કરમદા વા૦
નારંગી નવરંગના, રંગી ફલ સદા વા૦ ૬૪

ઉચૈ સરલૈ સાદ, કોઈલ ટહુકા કરઈ, વા૦
ભમર કરઇ ગુંજારવ, ભોગીના મન હરૈ, વા૦
ફુલી સબ વનરાય, વસંત આવ્યાં સહી, વા૦
સવ સણગાર બનાય, મિલાં પિઉનૈ વહી. વા૦ ૬૫

જેહવો જેહનો રૂપ, તેહ પ્રગટૌ કરૈ, વા૦
સોહૈ સબ વનરાય, વસંત મુઝરો કરૈ, વા૦
એહવો માસ વસંત, દેખી મન ગહગહચો, વા૦
વનપાલક તતકાલ, જાય હરિનૈ કહ્યો, વા૦ ૬૬
ખેલો સ્વામી ફાગ, રાગ ધરિનૈ સહી, વા૦
અવસર વારોવાર, અહે આવૈ નહી, વા૦
ખબર કરાવી કૃષ્ણ, દ્વારિકા મૈ સહી, વા૦
હિવૈ ખેલૌ ફાગ, વસંત સહૂ આજ્યો વહી વા૦ ૭૧
ખ્યાલી દેખણ ખ્યાલ, સહૂ તતપર થયા, વા૦
મિલીઆ દસે દસાર, હીઆમૈ ગહગહચા, વા૦
સોલ સહસ કર જોડી, ગોપી વીનવૈ, વા૦
આવ્યો અવસર એહ, ફાગ ખેલો હિવે. વા૦ ૬૮
મન મૈ હરખ અપાર, મુરાર ચાલ્યા તબૈ, વા૦
નેમનૈ સાથે લીધ, હઠ કરનૈ જબૈ, વા૦
બલભદ્રને મહસૈન, તેઉ સાથે થયા, વા૦
છેલ છબીલા પુરુષ, સહૂ જોવા ગયા, વા૦ ૬૯
ભોગી ભમર સુજાણ, રસીલા મિલ સહૂ, વા૦
જાદવની કુલ કોડિ, મીલી છે જિહાં બહુ, વા૦
રાધા રૂકમણ નારિ, સત્યભામા વડી, વા૦
સુંદર સોલ હજાર, આવી મિલી તિણ ઘડી, વા૦ ૭૦
સજિ કર સોલ-શ્રંગાર, વિરાજૈ પદરાણી, વા૦
પગ નેઉર-ઝણકાર, પહિરી ઓઢી બણી, વા૦
શિવાદેવી બોલાય, ગોપ્યાનૈ ઈમ કહૈ, વા૦
નેમ ન પરણૈ કેમ, ઉદાસી કિમ રહૈ. વા૦ ૭૧
પૂછનૈ તતકાલ, ખબર કરજ્યો તુમ્હે, વા૦
મન્નાવો વિવાહ, તો ગુણ જાણું અમ્હે, વા૦
વારુ વારુ કહિનૈ, સહુ ઊઠી તદા, વા૦
નેમકુમરની વાત, રાખી મનમૈ યદા. વા૦ ૭૨
સહુ આવ્યા જલ-તીર, નીરસ્યું સુચ થયા, વા૦
ચંદનની રચી ખોલ, અરગજે મહમહયા, વા૦,
સીસ સારંગી પાગ, ખાંગી સિર સોહતી, વા૦
તિલક વિરાજૈ ભાલ, ચાલ મન મોહતી વા૦ ૭૩

કેસર ચંદન અગર, તગર ચોવા તણા, વા૦
    ઢોલૈ દેવર–સીસ, ન રાખૈ કામણાં, વા૦
બોલૈ એહવી વાણિ, ગોઠ દેસ્યો સહી, વા૦
    અમ વસ પડીઆ સ્વામિ, જાવા દેસ્યાં નહીં. વા૦ ૭૪

સુંદર રૂપ સરૂપ, સોહે યાદવ તણા, વા૦
    ઈક ઇક ચઢતે રૂપ, નહી કોઈ મણા, વા૦
લાલ ગુલાબ અબીર, ઉછાલૈ બહુ પરૈ, વા૦
    માહોમાંહિ રમૈ, રસ રાખી ઈણ પરૈ. વા૦ ૭૫

બાજે તાલ કંસાલ, ધપમપપ ડફ કરૈ, વા૦
    દોં દોં કરૈઅ મૃદંગ, ચંગ મધુકર સુરૈ, વા૦
ઢોલક વાજૈ વીણ, વાજૈ વલિ વાંસલી, વા૦
    ઈણ પર ફાગ રમંત, ચિંતા ગઈ વાંસલી. વા૦ ૭૬

જિહાં ખેલૈ ગોવિંદ, ગોપી આવી તે તિહાં, વા૦
    લ્યાવો લ્યાવો ગોઠ, હિવૈ જાસ્યો કિહાં, વા૦
પાસૈ ઊભો નેમ, દીઠો ગોપી તિસૈ, વા૦
    સગલી આવી ચાલ, દેવરનૈ ઈમ હસૈ. વા૦
સાંભલ દેવર ઘેવર, સરિખો તું અછઈ, વા૦
    ગામમાં તાહરો જોર, કહી ન સકાંય છૈ, વા૦
હિવ આવ્યા અમ હાથ, જોર સ્યો તુમ તણું, વા૦
    બોલૈ રૂકમણ નારિ, સંતાવો મત ઘણું, વા૦ ૭૮

એ દેવર પૂજનીક, શીલ જિણ આદર્યો, વા૦
    એ મોટો ગુણવંત, જિણૈ મન વસ કર્યો, વા૦
જંબવતી કહૈ એમ નાર, નિરવાહણી, વા૦
    ખરો કઠન વ્યવહાર, નાર સંવાહણી. વા૦ ૭૯

એ કાયર છે નેમ કેમ, પૂરો પડૈ, વા૦
    જોડાવેડો તેણ, કહો ને કિમ જુડૈ, વા૦
ગોપી મિલ બે–ચ્યાર, નેમીસરનૈ કહઈ, વા૦
    તુમે પરણો ઈક નાર, કૃષ્ણ તે નિરવહૈ. વા૦ ૮૦

ઇણ વાતે મુખ હાસ, નેમનૌ આવીઉ, વા૦
ગોપી તાલી દેઈ, વિવાહ મનાવીયો, વા૦
ફાગ રમીનૈ સહુ, ઘર અપણે આવીયા, વા૦
નેમ વિવાહની વાત, સાભલિ મન ભાવીયા. વા૦ ૮૧
એ ત્રીજી ઢાલ રસાલ, કહી **કેશવ** સહી, વા૦
શિવાદેવી સાંભલિ વાત, હૈયા મૈ ગહગહી. વા૦ ૮૨

દૂહા

ઉગ્રસેન રાજન-સુતા, રાજમતી તસુ નામ,
નેમ-વિવાહ મિલ્યો તિહાં, યાદવ હરખ્યા તામ. ૮૩
અતિ આડંબર જાન સજિ, પરણુ ચાલ્યા નેમ,
રથ ઉપરિ બૈઠા થકા, સારથીનૈ કહૈ એમ. ૮૪
એ મંદિર ધવલિત સુઘટ, કહેનો એ છે ગેહ,
તબ સારથી હસનૈ કહૈ, તુમ સુસરાનો એહ. ૮૫
આગલ જાતાં પેખીઉ, એ સુપાટકનો ઘાટ,
કિણુ કારણુ એ બાપડા, આક્રંદ કરૈ ઉચાટ. ૮૬
સારથી કહૈ તુમ ગૌરવૈ, એ સહુ જીવ-સંહાર,
તિણુ એ સહુએ જીવડા, આક્રંદ કરે પુકાર. ૮૭
નેમ વિચારૈ મન્નમૈ, ધિગ્ ધિગ્ એ સંસાર,
પરણેવા મુઝ આખડી, પરહર ચાલ્યો નારિ. ૮૮
રથ પાછો વાલ કરી, મન વૈરાગ વિચાર,
કૃષ્ણાદિક સહૂએ કહ્યો, મ કરો એહ વિચાર. ૮૯

ઢાલ ચોથી

નાંહનો નાહલો

રાજુલ સાંભલિ વાતડી રે, કરિવા લાગી દુઃખ,
પિયુડૈ સ્યું કર્યો રે
વિણુ અપરાધે મુઝ તજી રે, કીધી કેમ કુરખ પ્રિ. ૯૦
સ્યો અવગુણ તે દેખનઈ રે, મુઝ સૌં ત્રોડયો નેહ, પ્રિ૦
પ્રત પાલતાં દોહિલી રે, છેલે દાખ્યો છેહ. પ્રિ૦ ૯૧
વિણુ આધારઈ વેલડી રે, જલ-વિણુ મછલી જેમ, પ્રિ૦
તુઝ વિણુ હું તિમકિમ રહું રે, કહો હિવ કીજૈ કેમ. પ્રિ૦ ૯૩

પસૂઅ-પુકાર સુણી કરી રે, મુઝ છોડી નિરધાર રે, પ્રિ૦
જીવ-દયા કહો કિહાં રહી, મુઝ આંખે આંસૂ-ધાર. પ્રિ૦ ૯૩
પ્રીત પનોતી પાલતાં રે, ખરો કઠન વ્યવહાર, પ્રિ૦
લીધાં મૂંકી જે કરૈ રે, એ કાયર આચાર, પ્રિ૦ ૯૪
આસા પુરો મહારી રે, જેમ ટલૈ ઊવાટ, પ્રિ૦
મહિર કરી પાછા વલો રે, ગોરી જોવૈ વાટ. પ્રિ૦ ૯૫
નમતા સું સહુ કો નમૈ રે, એમ કહૈ સહુ કોઈ, પ્રિ૦
કીડી પર કટકી કિસી રે, નાહ વિચારી જોઈ. પ્રિ૦ ૯૬
સખી સહેલી ઇમ કહૈ રે, જાવા દે તું નેમ, પ્રિ૦
અવર ભલો પરણવિસ્યાં રે, તેસું બાંધે પ્રેમ. પ્રિ૦ ૯૭
રાજુલ કહૈ સખીઆં પ્રતે રે, એ સી કહુ છો વાત, પ્રિ૦
હું મોડી ઇણ દેખનૈ રે, ભેદી સાતે ધાત. પ્રિ૦ ૯૮
આઠ ભવાંની પ્રીતડી રે, નવમે દાખ્યો છેહ, પ્રિ૦
મે જાણ્યો ઇમ નહી કરૈ રે, નિર્મોહી નિસનેહ પ્રિ૦ ૯૯
મોહવસૈ જે માનવી રે, બોલૈ આલ-પંપાલ, પ્રિ૦
[1]મોહ જીપો ભવીયણ તુમ્હે, કહે કેશવ ચોથી ઢાલ પ્રિ૦ ૧૦૦

દૂહા સોરઠા

નેમ ભણી સમઝાય, સગા-સણીજા સહુ મિલી,
એ છોકરવાદ કહાય, રથ ફેરી પાછો વલો.
નેમ કહૈ છે એમ, મ્હારે પરણેવો નહી,
દુખ-બંધણ છે પ્રેમ, હું દીખ્યા લેસ્યું સહી. ૧૦૨
શ્રાવણ સુદિની છઠિ, નેમૈ સંયમ આદર્યો,
દૂર-કરણ કર્મ અઠ, ધરમ ધ્યાન સુધો ધરૈ ૧૦૩
પામ્યો કેવલ-નાણ, આસૂની અમાસવૈ,
ઉતકૃષ્ટે ગુણ-ઠાણ, વંદું હું શ્રીનેમને. ૧૦૪

ઢાલ પાંચમી

આઅણરા જોગી

શ્રીનેમીસરના ગુણ ગાવૈ, તેહ મનવંછિત સુખ પાવૈ રે,
નેમ બ્રહ્મચારી,

---

૧. અત્રે ત્રીજા ચરણ તરીકે હસ્તપ્રતમાં વધારાની પંક્તિ નીચે મુજબ મળે છે – 'ધિગ ધિગ મોહની રે'

વિહાર કરંતા ગિરનાર આયા, તીરથ દેખી સુખ પાયા રે, ૧૦૫ ને૦
સહસ પુરખ સેાં દીક્ષા લીધી, જિણ ઉત્તમ કરણી કીધી રે, ને૦
રાજુલ મન વૈરાગ મૈ આણ્યેા, તિણ અથિર સંસારને જાણ્યેા રે, ૧૦૬ ને૦
પ્રભુ પાસે લીધી જિણ દીક્ષા, વિધિ સુંપાલી ગુરુ-શિખ્યા રે, ને૦
ઝિરમિર ઝિરમર વરસૈ મેહ, જિહાં ભીજૈ કેામલ દેહ રે. ૧૦૭ ને૦
ચીર સુકાવૈ ગુફા મૈ આવી, તબ રહનેમનૈ મન ભાવી રે, ને૦
ચિત ચૂકેા રહનેમ જિવારૈ, રાજુલ ઉપદેશ દે તારૈ રે. ૧૦૮ ને૦
સીલવતી એ રાજુલ રાણી, સેાલ સતીઆં માહિ વખાણી રે, ને૦
પિઉ-પહિલી તે પહુતી મુગતૈ, મુઝ બહિની દેખું જુગતૈ રે. ૧૦૯ ને૦
મુઝનૈ પ્રીતમ પહિલી છેાડી, જિણ મેાખ-વધૂ સેા પ્રીત જોડી રે, ને૦
તિણ કારણ પહિલી હું જાઉં, તિહાં મનવંછિત સુખ પાઉ રે. ૧૧૦ ને૦
જિણ ભરમાયેા વાલંભ મેરેા, તેહનેા રૂપ છે અધિકેરેા રે, ને૦
એ તેા ઈહાં કિણ કવિ ચતુરાઈ, શિવ-પદવી રાજુલ પાઈ રે. ૧૧૧ ને૦
વરસ સાતસૈ સંજમ પાલ્યેા, જિણ અપણેા કુલ ઉજવાલ્યા રે, ને૦
સહસ વરસનેા પાલી આપ, ચેા ધાતી-કરમ ખપાઈ રે. ૧૧૨ ને૦
રાજુલ નેમ મુગતમૈ મિલીયા, દુખ-દેાહગ સગલા ટલીઆ, ને૦
પાપ થકી જેહના મન વલીયા, તે પામે નિત રંગરલીઆં રે. ૧૧૩ ને૦
સંવર સતર એકાવન વરખૈ, ફાગુણ શ્રુદિ તેરસ હરખૈ રે, ને૦
પાટણ સહર સદા સુખદાઈ, એ ફાગ રચ્યેા વરદાઈ રે. ૧૧૪ ને૦
વાચક લાવન્યરત્ન પસાયા, કેશવ જિનના ગુણ ગાયા રે, ને૦
ભણસ્યૈ ગુણસ્યૈ જે સાંભલસ્યૈ, તેહના મનવંછિત ફલસ્યૈ રે. ૧૧૫ ને૦

ઇતિશ્રી નેમનાથ ફાગ સંપૂર્ણમ્ શ્રીરસ્તુ

અજ્ઞાત કર્તૃક "શ્રી ગિરનાર ચૈત્ય પરિપાટી રાસ"

સં. વિધાત્રી વોરા

ગિરનારતીર્થની યાત્રાના પ્રસંગવર્ણનનું વિ.સં. ૧૬મી સદીમાં લખાયેલી પ્રતિનું જ આ પણ કાવ્ય છે. એટલે વિષય, વર્ણન સામગ્રી અને વર્ણનપદ્ધતિમાં સ્વાભાવિક રીતે જ સામ્ય અનુભવાય છે. છતાં પાટણની શ્રી સંઘ જૈન ભંડારની અને અમદાવાદની લા.દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરસ્થ પુણ્યવિજયજી ભંડારની અનુક્રમે નં. ૩૧૩૨ અને ૮૬૦૧ની 'ગિરનાર ચૈત્ય પરિપાટી' ની સાથે સાથે આ કાવ્ય વાંચતાં અને કથાવસ્તુ મેળવતાં પ્રસ્તુત કર્તાની ઐતિહાસિક વિગતો નોંધવાની સૂઝ અને સાહિત્યિક અભિરુચિ વિશેષ વરતાય છે. કારણ કે જે કડીમાં નોંધપાત્રસ્થાન આવતું હોય એની ઐતિહાસિક ભૂમિકાનો નિર્દેશ કરવો કવિ ચૂકતા નથી.

કથાવસ્તુ :–કવિ 'ઉપરકોટ'થી યાત્રારંભ કરે છે. જેમાં 'તેજલપુર પાર્શ્વનાથ (તેજપાલકારિત)', 'શત્રુંજ્યાવતાર – આદીશ્વર', હમીરને જીત્યાના ઉલ્લેખ સાથે 'સત્યપુરમંડન મહાવીર'–ને પૂજન અર્ચન કરી, જૂનાગઢની બજારમાં ફરી, તળેટીમાં આવતાં, ધોરીમાર્ગે જમણે હાથે આવેલા નેમિનાથના મંદિરની નોંધ લે છે. 'સોવ(ન) રેખ (સુવર્ણરેખા–સોનરેખ)', નદી (કડી ૬); 'દામોદરકુંડ' તેમજ 'કાળમેઘ – ક્ષેત્રપાલના મંદિરે (કડી ૭.) થઈને સુંદર વનરાજી પસાર કરી, 'અજીયડ મહેતા (અભયડ દંડનાયક ના પુત્ર 'બાહડમંત્રિએ કરાવેલી 'પાજ' સુધી (કડી ૯) કવિ આવી પહોંચ્યા – ૧૦મી કડીમાં બાહડ દે ને ફરીથી ધન્યવાદ આપે છે કે પાજ બંધાવ્યાથી રસ્તો સુગમ બન્યો. કડી ૧૧–૧૨માં રમણીય ઝાડી અને છાંયડીનો સુખદ અનુભવ કવિહૃદયને સ્પર્શ્યો અને ૧૩મી કડીથી કવિએ જાણે પાછો વાસ્તવિકતામાં પ્રવેશ કર્યો, ગિરનાર ઉપરનું 'કોટ'નું વર્ણન શરૂ કર્યું.

કોટમાંના નેમિમંદિરો, 'ગજપદ કુંડ'ના જળથી પ્રભુને નવરાવી, આંગિ રચી, વસ્તુપાળે બંધાવેલા 'કલ્યાણત્રય (નેમિ) મંદિરે' કવિ જાય છે. 'ચંદ્રગુફામાં ચંદ્રપ્રભુની ચંદનથી પૂજા કરી, નાગઝરા–મોરઝરાની મુલાકાત લઈ, 'શત્રુંજ્યાવતાર' મંદિરોમાં પૂજા કરે છે. રાજીમતી – રથનેમિના મંદિરે જઈ, ત્યાંથી 'અંબાજી' જતાં એની સાથે સંકાળાયેલી અનુશ્રુતિ નોંધે છે. ત્યારબાદ 'સહસારામ (શેષાવન–સહસ્રારામ)' થઈને 'અવલોણા (અવલોકન–ગુરુદત્તાત્રય) શિખરે તેમજ 'સાંબ (શામ્બ–ગોરખનાથ) 'અને' પજૂન (પ્રદ્યુમ્ન–ઓઘડનાથ)ની ટૂંક જાય છે. 'સિદ્ધિવિનાયક'ની સિદ્ધિની સ્તવના કરી, રત્નશ્રાવકે બનાવરાવેલા 'કનકમંડપ'માં (કાંચન બાળાણક)માં ચાર પ્રતિમાઓને વંદન કરે છે. પાછા નેમિમંદિર (કોટ) જઈ ચૈત્ય પરિક્રમા પૂરી કરે છે.

કવિએ આ કાવ્ય 'રાસ' પ્રકારનું બનાવ્યું છે 'હરખિઈ રાસ રમેસિઉં'–કડી ૨૭. કુલ૩૬ કડીનું કાવ્ય છે. કવિહૃદય પ્રકૃતિ સૌંદર્યથી ભાવુક બની જતું લગભગ દરેક કડીમાં અનુભવાય છે, છતાં કડી ૭, ૮, ૧૨, ૧૨, ૧૩, ૧૫, ૨૫ એ માટે નમૂના છે.

કાવ્યનો સમય નોંધતાં કવિ—૬૧મા વર્ષે આસોવદ અમાસનો દિવસ નોંધે છે. સાલ આપી નથી. પ્રતિ વિ.સં. ૧૬મા સૈકાની લખેલી માનવામાં આવે છે. એટલે મોડામાં મોડો વિ.સં.૧૫૬૧/ ઇ.સ. ૧૫૦૫નું વર્ષ રચનાસમય-માટે અંદાજે મૂકી શકાય. લા.દ.ભા.સં. વિદ્યામંદિરમાં નં.૩૨૧૧ ની, ૨૬×૧૧.૧ સે.મિ. પરિમાણની પ્રતિના ૫થી ૬માં આ રચના છે.

શ્રી ગિરનાર ચૈત્યપરિપાટી રાસ

સવિહુ તઈ સરજ્યા, વિવહુપુરા જૂનઇ ગઢિ દઈત,
સેહુ ઉઠીનઈ પણમીઈ પણમીઈ એ, તેજલપુરિ પહુ પાસ–૧

આદિઈ વંદઉ આદિ જિણુ, નાભિનરેસર જાઉ,
સિરે સેત્તુંજય અવતારિઉં સવિહુ તીરથરાઉ–૨

પૂજ કરીઉં પ્રભ આરતીય, વંદિસુ વીરો,
સાચઉરા સિરમંડણઉએ, જિણુ જીતઉ હમીરો–૩

જૂનઈગઢિ જે હાટ હાંડલાં, દિસઇ અતિ ભલિ ઉલિ
ગિરુયા વંદિણિ ચાલી અઈએ, ગઢગિરનારહ પોલે–૪

ધુરહિય મારગિ ચાલતાં એ, મનિ ધરી બડભાઉ
જિમણુઇ પાસઇ દેહરીઉ, તિહિ વસેદ વહ જાઉ–૫

નિરમલ નીર નિહાલીય, દીજઇ ગંગઉ વેખ
ગિરુયા પરવત ઊતરઈ એ, નદીય જ સોવરેખ–૬

આરામઈ રમિ વલતાં એ, હીયડઈ હરખ જ વેગો
કુંડઈ કંચઈ દેહરીય, તિહાં છઈ કાલોમોધા(કાલમેઘો)–૭

અંબા–રાયણુ–અંબલીયા, ફલીઆં ફલ અણેરી
જિમણુઈ ઈક જે દેહરીય, તિહિં છઈ સિયિધ કણેરી–૮

પાજઇ પરબઈ આવીઆ એ, હીયડઈ નિશ્ચલ ભાઉ
બાહડ દેવિહિં વરણીઈ એ, અજીયડ મહંતા જાઉ–૯

ઊંચા ઊંચા હુકડલાં દીસઇ વિસમો ઘાટ
બાહડદેવિ કરાવિઈ એ, સુખઈ સુહેલી વાટ–૧૦

ગિરુયા પરબત આવીયા એ, ધન ધન ચલણુ જ ગાઢાં
સીતલ છાંહ સોહાવણી ય, પવન લહુકઇ તાઢાં–૧૧

હીયઉ કઉં હરખિઈ ઉલ્હસિઉ, પહુતાં પોલી બારો
ડાબા–જિમણુઇ બિંબ સવે, મન સુધિઈ જુહારે–૧૨

ગિરુયા ગિરિવરિ ગિરિ સિહરે, વંદિસુ નેમિ કુમારો
સહજ સલૂણુઉ સામલઉ, અન ગલિ મોતીહારો–૧૩

ગંગાનીર સુગઇદમઈ એ, તેણુ પખાલિસુ અંગો
ભરિઅ કલસ સોવંનમઈ એ, નમસિઉ નેમિજિણિંદો–૧૪

માલી આણીન ફૂલ તઉં, સુગંધા સુવિસાલ
અંગોઅંગિ રોપિઇ એ, તઉ ગલિ ઘાલિસુ માલ–૧૫
બાહાં સોહુઇ બહુરખા એ, કાને કુંડલ બેઉ
માથઇ મઉડ સોવનમઇ એ, હીરા ઝલકઇ દેહા–૧૬
પાંચે વરણે પૂજ કીઅ, કરિ બીજઉરઉ છાજઇ
જિણહ ઊતારિ સ આરતી અ, પંચ સબદ તીહં વાજઇ–૧૭
કલ્યાણત્રય કમલ જિમ, ઇસિઉ જિ રચિઉ ઠાંમ
વસ્તિગ મંત્રિહિં કારવિઉં, જાણે ઇંદ્રવિમાણ–૧૮
ચંદ્રગુફા તિહિં ચંદ્રપ્રભો, ચંદણિ ચરચેસુ અંગો
નીકે કુસુમે પૂજ કીઅ, તઉ પ્રામિસુ અંગ–૧૯
નાગઝરે તિહિ મોરઝરે દીરાઇ કુંડ વિસાલ,
જલ નિમ્મલ તિહિં સીયલાં, આણે અમીઅ પયાલ–૨૫
દેઉલ ખા(પા)ખલિ દેહરીય. બિંબ ન લાભઇ પારો
જગતિ જુહારીય સયલ હિવ, સેત્તુંજય અવતારો–૨૧
રાણી વંદિસ રાયમઇ એ, નેમિજિણેસર નારો
ગિરુઆ પહિલી તિહંગઇય, સુકકીય કેરઇ બારો–૨૨
રહનેમિ સામી પૂજસિઉં, બંધવ કેરઉ નેમિ
મયણ મલ્લિ ધૂતારિઉં, મગતિ પહૂતઉ ખેમિ–૨૩
અંબિકદેવી વરણીય એ, સોમભટ્ટ ઘરનારે
એક રખીસર પારણઇએ, સામિણિ હૂઇ ગિરનારે–૨૪
ગિરુઆ પરબત સિહર વિષિઇ, તીહ ન લાભઇ પારો
સહસારામે સહસ તિમ કાઇલડી ઝમકારો–૨૫
ભમરાણ રણઝણ કરઇ એ, મોર મધુરી ભાષા
દીસઇ વણસઇ મોરિઉં એ, મોરિઉ રામ સલાખા–૨૬
સિહરિ અવલોણા આવીયા એ, સાંબપજૂને જાસિઉં,
ત્રિણિ ત્રિણિ પૂજિસુ બિંબ તિહિ, હરખિઇ રાસ રમેસિઉં–૨૭
સિયિધ વિણાયગ સિદ્ધ ફલો, દુલહિ તેહની વાટ
નવિ દીસઇ તે દેહરીય, દીમઇ વિસમા ઘાટ–૨૮
અંતરિ અછઇ ભુહિરઉ એ, વંદિસુ પ્રતિમા ચ્યારિ
રતનઇ શ્રાવકી આણીયા, કણયમંડપ જુહારે–૨૯
ગિરુઆ ગિરુઅડિ તુમૂ તણીય, તીહં ન લાભઇ પારો
નેમિજિણેસર ઉલગઉં ઇસિઉં જિ નામ વિલગ્ગઉં–૩૦

ચઉગઇ માહે હીડવઉ એ, ભમી ભમી ભવ ભાગિઉં
જીવદયાલૂ દયકરણા, નિરયાગતિ નવારઉ-૩૧
પાંચઉ વીનવઇ પસાઉ કરી, પંચમ ગતિ દિવારઉ-૩૨
મૂરખિ કીધી વીનતીય, ગિરૂઆ તઉં અવધારે
બુદ્ધિ વિહૂણુંઇ બાપડલઈ, કીધી આપ વિચારે-૩૩
મેરહ સરિસવ કિમ સમઉએ, દિવાયર કિહાં દીવઉ
કવિઅણ માહે કાબૂઅડઉ તિણિ લેખઇ ગણેવઉ-૩૪
સંવત સંવચ્છરએ એકસઠા ધુરિ વર્ષે
આસૂવદિ અમાવસઈએ, તવન કીઉં મઇ હરષેં
હરખ સલૂણી વીનતીય, હીયડામાહિ સંભારે
મન સૂધઇ જે નીત ગુણઇ, જાત્ર ફલઉ ગિરનારે-૩૫
ભગતિ ભણી મઇ ગાઇઈ એ, મગતિ કરઉ જગદીસ
ગુણ ગાસુ ગિરૂયા તણા એ, ગાઈ ગાહ છત્રીસ-૩૬

ઇતિ શ્રીગિરનારિ ચૈત્યપરિપાટી સમાપ્તઃ તોલ્હયેાગ્યં

રંગસારકૃત "ગિરનાર ચૈત્યપરિપાટી"

સંપા. (સ્વ.) અગરચંદ નાહટા — પં. બાબુભાઈ સવચંદ શાહ

પ્રથમ સંપાદકના સંગ્રહની સં.૧૭૨૪/ઇ.સ. ૧૬૬૮માં લખાયેલી, મૂળે પંદરમા શતકના અન્તિમ ચરણમાં રચાઈ હશે તે, ખરતરગચ્છીય ભાવહર્ષ ગણિના શિષ્ય રંગસારની આ ૨૨ કડીમાં વહેતી મરુગૂર્જર ભાષામાં રચાયેલી સુલલિત રચના છે. કાવ્યનું લક્ષ ગિરિરાજ ગિરનાર પર રહેલા જિન-મન્દિરોને વન્દના દેવાનું છે.

પ્રારંભમાં ભગવતી સરસ્વતીનું સ્મરણ કરી (૧), કવિ જૂનાગઢ (ઉપરકોટ)માં રહેલ જિન ઋષભ અને જિન વીરને પ્રણામ કરે છે. (૨). એ પછી ગિરનાર તળેટી સુધી પહોંચતાં જોવા મળતી વનશ્રીની શોભા વર્ણવે છે (૩). ત્યારબાદ વ્યવહારિ બાહડદેએ (વાગ્ભટ્ટદેવે) કરાવેલ પાજનો ઉલ્લેખ કરી, નદી સોનરેખનો નિર્દેશ દઈ, ઉપર (દેવ)–ગઢની "પ્રોલિ" (પ્રતોલી)માં પ્રવેશે છે (૪). ત્યાં તીર્થપતિના દંડકલશયુક્ત ભવનની કૌતુકકોરણી જોઈ, અંદર પદ્માસનસ્થ નેમિકુમારના દર્શન કરે છે (૫). સાથે જ સજ્જન મંત્રીના ઉદ્ધારને અને તે પૂર્વના રત્ન શ્રાવકે અમ્બિકાની સન્નિધિમાં પ્રતિષ્ઠાવેલ બિંબની કથાને યાદ કરે છે (૬). તે પછી નેમિનાથની સ્નાત્ર પૂજાદિ કરી (૭–૮), ભમતીમાં પ્રદક્ષિણા દેતે સમયે ત્યાં રહેલ સમ્મેતશિખર પટ્ટ, રથનેમિ–રાજીમતી, તથા નંદીશ્વરપટ્ટને જુએ છે (૯). ને (વસ્તુપાલકારિત) શત્રુંજયાવતાર(ના મંદિર વિષે) ગુરુમુખે સાંભળેલ વાતને યાદ કરે છે (૧૦). ભમતીની ૭૨ દેહરીઓ અને 'આપમઢ' (અપાપામઢ)ને ઉલ્લેખી (૧૧) ત્યાંથી ખરતરવસહીમાં આવે છે (૧૨). ત્યાં સંપ્રતિરાજાએ કરાવેલ પીતલમય વીર જિનેશ્વર, ફરતા બાવન જિનાલય અને તેની નવનવી કોરણી વિષે કહે છે (૧૩). ત્યાંથી નીકળીતે નેમિનાથના મંદિરથી હેઠાણ આવેલા અને સોની સમરસિંહ માલદેએ (સં. ૧૪૯૪/ઇ.સ. ૧૪૩૮)માં ઉદ્ધારાવેલ કલ્યાણત્રયની ત્રણ ભૂમિમાં કાયોત્સર્ગમાં રહેલ નેમિકુમારની પ્રતિમાઓને વંદે છે (૧૪–૧૫). તે પછી વસ્તુપાલ–તેજપાલે બાર કોટી દ્રવ્ય ખર્ચી કરાવેલ અષ્ટાપદ અને સમ્મેત શિખરની રચનાવાળા, કસોટીના પથ્થરના થાંભલાવાળા, નવીનવી કોરણીયુક્ત મંદિર (વસ્તુપાલ–વિહાર)ને વાંદી; ગજેન્દ્રપદ કુંડ જોઈ, રાજીમતી–રથનેમીના સ્થાનમાં નમી (૧૬), અંબાદેવીના ટૂંકે જાય છે (૧૭). ત્યાંથી અવલોકના શિખર, કે જ્યાં એક કોટી યાદવો સાથે નેમિનું નિર્વાણ થયેલું, ત્યાં કવિ–યાત્રી જાય છે (૧૮). ત્યાં ઊભા રહી લાખાવન જોઈ, આગળ સાંબ અને પ્રદ્યુમ્નના શિખરોને નમી, (પ્રદ્યુમ્ન શિખરે રહેલા), સિદ્ધો વિનાયકનું ચિંતવન કરી (૧૯), સહસ્રાંમ્રવનમાં નેમિચરણ વાંદવા જાય છે; ને હવે જૂનાગઢ પાછા વળવા પોતાના તરસતા મનની વાત કરી (૨૦), નેમિનાથના ગુણ ગાતાં (૨૧), ચૈત્યપરિપાટી પૂરી કરે છે. છેલ્લી કડીમાં કર્તા પોતાનું 'રંગસાર' નામ પ્રગટ કરે છે (૨૨)

તીર્થ સ્થિત જિનાલયો સમ્બદ્ધ કોઈ વિશેષ નવી વાત અલબત્ત આમાં નથી. પણ કવિની નિખાલસ અને કાવ્યમય વાણીમાં જાણિતી હકીકતો પણ પુનઃ રસમય બને છે.

આ ચૈત્યપરિપાટીની નકલ પ્રથમ સંપાદક બિકાનેર શ્રી અભય જૈન ગ્રન્થાલયની પ્રતિસંખ્યા ૭૭૨૦ પરથી વર્ષો પહેલાં ઉતારી લીધી હતી.

રંગસાર કૃત ગિરનાર ચૈત્ય પરિપાટી

સરસતિ સાંમણી ગજગતિ ગાંમણી, દઈ મુઝ વિમલ મતિ અતિ ઘણી એ ।
શ્રીગિરનારગઢ–ચૈત્ર પરવાડિ, વિરચિસુ' રંગ રલીયાંમણી એ ॥૧॥
જૂનએ ગઢ સિર રિસહ જિણુ વીર ખીરનીરોઈ જિમ નિરમલઉ એ ।
પૂજવિ પણમવિ પેખવિ નિઈ નયણુ સુધ્ધ સમકિત કીયઉ ઉજ્જલઉ એ ॥૨॥
હિવ ગિરી સિહર આરોહવા કારણુઈ પાજઈ પહચતાં પરમ પીત્ર ।
વાવિ દ્રહ કુવ વણુરાઈ અભિરાંમ પેખતાં ગહગહઈ નીયઈ ચીત ॥
ફુલીય ફલીય નવ વલ્લીઈ પૂ એક એકણુથકી અતિભલીય ।
વનસપતી અતિપરમલ મહુકતી ગહુકીતી કોઈલ તાહિ વલીઈ ॥૩॥
સેસ તે છિ લાખવિતા કરિ મુણુહરિ સોહલી પાજ ગિરનાર ।
ગિરે તે ધન્ન તે બાહડદે વ્યાપારય જેણુ કરાવીય હરખ ભાર ॥
સોવન રેહન નિરમલ નીર વહઇ, ગિર અંતર અતિ ઉદાર ।
અનુક્રમ પરવહઈ બિસતાં જોવતાં પહતલા ગઢતણિ પ્રોલિ બાર ॥૪॥

ઢાલ

દીઠા દૂર થકી ભવણુ, ડંડ કલસ સુવિસાલા ।
કોરણી કઉતિગ જોવતહાં જોવઈ અબલ પૂરવદિસ પદમાસણુહ
બયઠા નેમકુમાર ॥૫॥
સાજણુમંત્ર કરાવીયા એ જો જીરણુ ઉધ્ધાર ।
કાંચણુબલાણા થકીય રતન સાવક આંણુ ।
અંબકદેવી સાનિધ્ધહાં મંડઈ એહ વિનાન ॥૬॥
નેમિ [જિ]ણેસર દંસણુહાં મન હુઉ આણુંદ ।
જિમ ગયંદ રેવાનદીય નિસ ચકોર જિમ ચંદ ।
નિરમલ નીરઈ કલસ ભરે પખાલલિ જિન અંગ ।
ઘન ચંદન ઘનસાર ઘસે પુજસિ નવ નવ ભંગે ॥૭॥
આગલિ નાચસિ ભાવસું એ ગાઈસ મધુરઈ સાદ ।
ઈણુપરિ પૂજસિ નેમજિણુ ટાલિસ પંચ પ્રમાદ ॥૮॥

ઢાલ

ભમતીઇ એ જિણુચઉ વીસ સિરસમેત અબતાર સાર ।
રાઈમઈ એ સિર રહનેમ દીવ નંદીસરનઉ વિચાર ॥૯॥
સેતુંજ એ પ્રમુખ અવતાર સાંભલિયા હુંતા ગુરુવયણે ।
તેહવ એ કાલવસેષ મઈ નવ દીઠી નીય નયણુ ॥૧૦॥

દેહરી એ બહુતર સાર આપમઢ નેમજિણ ।
સીધરૂ એ જિણ તિણ તીથ જસ સુરત નવ નવઈ મણ ॥૧૧॥
અઈણિ પરુ એ આદ અવલેાઈ નિરખિવા ।
આવીઆ હરિ દુવાર
ઈણિ ગિરઈએ નેમવિહાર આવીયા ખરતરવસહી વાર ॥૧૨॥

ઢાલ

સંપતિ રાય કરાવિ મુણહર પીતલમઈ શ્રી વીરજિણેસર
ખરતર[વ]સહીમાહે પાખતીયાં બા[વ]ન જિણાલ
નવલ નવલ કેારણીય નિહાલ ટાલઉ કુમતિ કસાય ॥૧૩॥
નમીયઈ નેમભવણથી સનમુખ કિલાણમય
નમિય ચન્ન મુખ સુખ સંપત જસ નામ
ધન ધન સેાનીવંસ પ્રભાવક સમરસંઘ માલદેસુ
શ્રાવક જિણ કરી ઉધ્ધાર ॥૧૪॥
તિણ ભુમીપતિ જિણવર વારઈ કાઉસગ રહીયા નેમકુમાર ।
પઢમ ભુમિ પેખેવિ સંવત ચવદ ચઉરાંણું વચ્છર
ઉધરીયા જિણભવણ મનેાહર ભૂધર જેમ ઉતંગ ॥૧૫॥

દૂહા

અસટાપદ ઽવી દિવઈ દાંહિણ દિસ સંમેત
વસતપાલ તેજપાલ બે કરાવીયા ગુણગેહ
બાર કેાડિ લખા અસી ખરચીવિ તસુ ઠામ
કસવટથંભા કેારણી નવી નવી તિણ ઠામ
જોઈ કુંડગયંદમઉ સહસબધ અભિરાંમ
કાજલકુંડ રાજીમતી રહનેમીનઉ ઠામ ॥૧૬॥
કેઈ નિરક્ષ્યા નિય નયણ કેઇ સુણિયા કાંન
અવર વિહાર અછઇ તિહાં તેહિ વન કીયા ગાંન
પઢમ ટુક ઈમ ફરસીય અંબકદેવ પસાય
હિવ અંબકટુંકય ચઢી નિરખી અંબકુમર ॥૧૭॥

ઢાલ સેારઠી

અવલુંણા રે સિહરય નેમ નિહાલીયઈ
નાનસલા રે પેખી પાપ પખાલીઈ
ચઉપન દિન રે નેમીસર કાવસગિ રહ્યા
છઠ કેાડી રે યાદવ કુમર મુગતિ ગયા ॥૧૮॥

ઈણુ ગિરવર રે ઉચ ટુંક અવર નહી
લીખાવન રે નિરખી ઈહાં ઊભા રહી
હિવ આગલ રે સંબ પ્રજુન નમી કરી
દુર[ઈ....દી]ડી સીધ-વિનાઈક મન ધરી ॥૧૯॥
સહસાવન રે નેમ ચરણુ રલીયામણા
ભાવઈ નમું રે પુંન કીયા પોતઈ ઘણા
કિતલઈક રે ઈણુ પરિ ગિરવર ફરસીઈ
જૂનય ગઢ રે હિવ જાઈવા મન તરસીઈ ॥૨૦॥
ઈણુ પરિ કીરે ચૈત્રપરવાડ સુહાંમણી
વીનવીયા નેમીસર ત્રિભુવનધણી
ઉલગડી રે હું કરિસું જિન તાહરી
મુઝ આપઉ રે સિધ્ધ બુદ્ધિ સંપદ ઘણી ॥૨૦॥
ઈમ તવીયા શ્રી શ્રીગિરનારરાય શ્રીયતાવહર સુહ ગુરુપસાઈ
જય વંછીયપૂરણુ વીરરાઈ **રંગસાર** નમઈ મનરંગ પાય ॥૨૧॥
ઇતિ શ્રીનેમનાથ વૃદ્ધ સ્તવનં । સમાપ્તં ॥ શ્રી ॥ છ ॥
પવઈણુલિખતં । શ્રી । સુભં ભવતુ । સાધ્વી હીરી વચનારથં ।

વિનયેન વિદ્યા ગ્રાહ્યા, પુષ્કલેન ધનેન વા ।
અથવા વિદ્યયા વિદ્યા, ચતુર્થં નાસ્તિ કારણં ॥૧॥

કર્ણસિંહકૃત ગિરનારસ્થ "ખરતરવસહી–ગીત"

સં. મધુસૂદન ઢાંકી

૧૬ કડીમાં નિબદ્ધ અને કેટલાંક ઐતિહાસિક તથ્યો સમાવતા આ ગીતના રચયિતાએ આખરી કડીમાં પોતાનું નામ 'કરણુસંઘ' આપ્યું છે. એક 'પ્રાગ્વાટ કરણુસિંહ'ની ચૈત્યપરિપાટી સહસંપાદના અર્થે (સ્વ.) અગરચંદ નહાટાએ મને મોકલી આપેલી[1]; પણ તેમાં કર્તાએ પોતા વિષે કંઈ વિશેષ કહ્યું નથી. તેમ બન્નેમાંથી એકેમાં રચનાનું વર્ષ પણ બતાવ્યું નથી; પણ વસ્તુની દૃષ્ટિએ પહેલી ચૈત્યપરિપાટી પંદરમા શતકના આખરી ભાગ યા સોળમા શતકથી પ્રાચીન હોય તેમ જણાતું નથી. આથી કર્તા પંદરમા–સોળમા સૈકામાં થઈ ગયા જણાય છે. સંભવ છે કે તેઓ ખરતરગચ્છની આમ્નાયના શ્રાવક હોય.

સંપ્રતિ રચના[2] — ખરતરવસહી – ગીત — ગિરનાર પર ખરતરગચ્છીય નરપાલ સંઘવીએ ઈ. સ. ૧૪૪૧થી થોડાં વર્ષ પૂર્વે (મોટે ભાગે ઈ. સ. ૧૪૩૮ના અરસામાં), પૂર્વે વસ્તુપાલ મન્ત્રીએ કરાવેલ સત્યપુરાવતાર મહાવીરના જૂના મંદિરને કાઢી નાખી તે સ્થળે નવું બંધાવેલું તે મંદિરને અનુલક્ષીને થઈ છે. નવનિર્માતા ખરતરગચ્છીય હોવાથી આ મંદિર "ખરતરવસહી" નામથી પંદરમા શતકના ઉત્તરાર્ધથી જાણીતું થયેલું; જો કે એ નામ પણ પછી તો ભૂલાઈ જવાઈ વર્તમાને તે (ખોટી રીતે) 'મેલકવસહી' કે 'મેરકવસહી' નામે પરિચયમાં છે. (જુઓ અહીં મારો આ ખરતર–વસહી સંબદ્ધ વિસ્તૃત લેખ).

રચયિતા કવિએ ૮મી કડીમાં જિનભદ્રસૂરિના વચનથી ભણુસાળી નરપાળે પ્રસ્તુત મંદિર બંધાવ્યાનું કહ્યું છે; અને મંદિરના વર્ણનમાં મંડપની પુતળીઓ જમણી બાજુએ રહેલ (ભદ્ર પ્રાસાદમાં) અષ્ટાપદની રચના, તેમજ (તેની સામે) ડાબી બાજુએ એ જ પ્રમાણે રહેલા નંદીશ્વરનો ઉલ્લેખ કરે છે. મૂળ ગભારામાં અધિષ્ઠિત જિનવીરની ધાતુમૂર્તિ, તેનું રત્નજડિત પરિકર અને તોરણનો પણ ગીત-કર્તા ઉલ્લેખ કરે છે. એકંદરે ગીતનું કલેવર પાતળું છે. કૃતિ દેશ્ય ઢાળમાં ઢળેલી છે, પણ સંઘટન બહુ વ્યવસ્થિત નથી. ભાષા જૂની ગુજરાતીને બદલે મરુ-ગૂર્જર જણાય છે. ખરતરગચ્છનું જોર રાજસ્થાનમાં ઘણું હતું ! કર્તા 'કરણુસંઘ' એ તરફના હોવાનો સંભવ છે.

પાદટીપો :

૧. આ રચના પં૦ દલસુખ માલવણિયા અભિનન્દન ગ્રન્થમાં પ્રકટ થનાર છે.

૨. પાટણુના શ્રી હેમચન્દ્રાચાર્ય જ્ઞાનભંડારમાં રહેલી, અને એક માત્ર ઉપલબ્ધ પ્રતિ (ક્રમાંક ૩૧૨૨), પરથી અહીં સંપાદિત કરવામાં આવી છે. સંપાદક પ્રસ્તુત સંસ્થાના આભારી છે.

કર્ણસિંહકૃત ગિરનારસ્થ ખરતરવસહી-ગીત

ગિરિ ગિરનારિ વખાણીઈ હો
  ઈસર કવિ કવિલાસ ।
સ તસ સિરિ સામી સામલા હો
  અંબિકાદેવિ પ્રકાસ ॥૧॥
    પ્રીય ખરતરવસહી જોઈએ
      જાણે કરતલ-વમાણ ।
    પ્રીય લોચન તનમન જાઈઈરે
      તું સાંભલિ હો ચતુર સુજાણ ॥૨॥ પ્રીય૦

હયવરનરવષભહ તણી હો
  વિતપતિ પુણ્યસલોક ।
મંડપિ મોહણ-પૂતલી હો
  જાણે કરિ કીઓ ઇંદ્રલોક ॥૩॥ પ્રીય૦

    કરકમલિ લખલખ પંખડી
      સહલ સરૂપ સરંગ ।
    શિખર-પ્રાસાદ ઉદ્યોતમઈ હો
      દંડકલસ ધજદંડ ॥૪॥ પ્રીય૦

સોવનજાઈ મણિરુપ્યમઈ હો
  મોતી ચઉક પૂરાવિ ।
આગલિ તિલક પબેવડ ઉરે
  પેખવિ હરખ ન માઈ ॥૫॥ પ્રીય૦

    નેમિ કડણિ પ્રભુ દાહિણિ હો
      અષ્ટાપદ અવતાર ।
    વામઇ કલ્યાણકતન હો
      નંદીસર જગિ સાર ॥૬॥ પ્રીય૦

સંઘ મરોઈ અણાવિઉ હો
  સપત-ધાત જિણ વીર ।
પરિગર રતન જડાવિઇ હો
  તોરણ ઉંલકઈ બઈ હાર ॥૭॥ પ્રીય૦

લબધિવંત જિનભદ્રસૂરિ ગુરૂજી
સુવચની સવિસાલ ।
કુસમ-ભવન સમુદ્ધરઈ હો
સો ધન ધન મા નરપાલ ॥૮॥ પ્રીય૦

ભણુસાલી તે પરિકરઈ હો
જે કીઓ ભરવેસર રાઓ ।
ઉજલિ અષ્ટાઉરે તે
નિરખતા અંગિ ઊમાહ ॥૯॥ પ્રીય૦

પહિરિ ધોતિ નિજ નિરમલી હો
અષ્ટાવિધ પૂજ રચેસિ ।
ભાવના ભાવિસુ ઇ જિમલી હો
જીવઅ સફલ કરેસું ॥૧૦॥ પ્રીય૦

ચંદન ભરી કચોલડી હો
આણી માલણિ ફુલડી
ચંપક પાડલ સેવંત્રી જેમ
ગંધ-પરિમલ વહુમૂલ ॥૧૧॥ પ્રીય૦

બારણુ વરણુ તીરથ અષ્ટાપદ
પઢમ પુણ્ય પ્રકાર ।
સમતિ શ્રવણુ સબ સંપજઇ હો
કેવલિ કરઈ વખાણુ ॥૧૨॥

ચિહું દિસિ બારહ બારણા હો
આંબલડા આરામ ।
પ્રવર પ્રાસાદ સોહામણા હો
પુણ્ય તણા થિર ઠામ ॥૧૩॥ પ્રીય૦

બલિ કાજસુ તસુ હાથલડા હો
સૂત્ર સઘન સૂત્રધારક ।
એક જીભ ગુણ તેહ તણા
પહિવઈ ન લાભઈ પાર ॥૧૪॥ પ્રીય૦

પારખઉ મ તણુઈ પારખઈ હો
અવર ન પૂજઈ કોઈ ।
સકૃત કૃવાણા વંજિયા હો
જિણુ લાભઇ અનંત હો ॥૧૫॥ પ્રીય૦

સજ વેષધિ આણુંદિઈ હો
સહડ સતન સાવિચાર ।
કરણસંઘ સાર ભણુઈ હો
ચીરંજીવઓ સંપરવાર ॥૧૬॥ પ્રીય૦

ઈતિ શ્રી ગિરનાર મુખમંડણુ ખરતરવસહી ગીત ॥



१. जूनागढ, महावीर स्वामीनुं मन्दिर, अम्बिका देवी. सं. १०९२, ई. स. १०३४

જૂનાગઢની અમ્બિકાદેવીની ધાતુપ્રતિમાનો લેખ

સંપા. લક્ષ્મણભાઈ ભોજક

જૂનાગઢમાં ઉપરકોટ તરફ જતાં, જગમાલ ચોકના વણિક મહોલ્લામાં શહેરના સૌથી મોટા પણ પ્રમાણમાં અર્વાચીન એવા મહાવીરસ્વામીના મન્દિરમાં જિન અરિષ્ટનેમિની શાસનદેવી અમ્બિકાની એક ધાતુપ્રતિમા સંરક્ષિત છે. એનો ઉલ્લેખ (તેના પર અંકિત અભિલેખના વર્ષ સાથે) પંડિત-પ્રવર અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહ દ્વારા થયેલો છે.[1] અહીં લેખની વાચના મૂળ પ્રતિમાના ચિત્ર સાથે પ્રકાશિત કરું છું. લેખ પ્રતિમાના પાછળના ભાગમાં નીચે મુજબ કંડારાયેલો છે :

[१] सं.१०९२ वर्षे नागेन्द्रसंतानेन इतबारकस्था [–]
[२] ने अंबिकाप्रतिमा समस्तगोष्ठया कारिता ॥

પ્રતિમા નાગેન્દ્રગચ્છના ગોષ્ઠિઓએ ભરાવેલ છે; પણ સ્થાનનું નામ 'ઇતબારક'(?) જણાવ્યું છે, ગિરિનગર કે જીર્ણદુર્ગ (જૂનાગઢ) નહીં; આથી આ પ્રતિમાને જૂનાગઢ સાથે સંબંધ હોય તેમ જણાતું નથી. 'ઇતબારક-સ્થાન'નો અલબત્ કંઈ પત્તો લાગતો નથી. (કોતરનારે નામ કંડારવામાં કંઈ ગરબડ કરી હશે ?)

પ્રતિમા (જુઓ ચિત્ર) લગભગ ૧૩ ઇંચ ઉંચી અને તળીએ લગભગ ૭$\frac{1}{2}$ ઇંચ પહોળી છે. ભદ્રાસનની ઉપર વાહનરૂપે પ્રલમ્બિત સિંહ, અને તેના પર પાથરેલ પદ્મ પર અર્ધપર્યંકાસનમાં ભગવતી અમ્બિકા વિરાજમાન છે. ડાબી બાજુ અંકમાં પુત્ર શુભંકર અને સિંહના મોઢા પાછળ દીપંકર ઉભેલ છે. આસનના ઊર્ધ્વદર્શનમાં ઉપર મનોહર વલ્લિમય ઇલ્લિકા-તોરણ, તેમાં વચ્ચે જિન અરિષ્ટનેમિનું મંગલ-બિમ્બ, અને તોરણ ફરતી આમ્રજાલની શોભા કરી છે. દેવીની (ઘસાયેલી) મુખાકૃતિ પાછળ પદ્મપ્રભા કાઢેલી છે. જિન તથા શુભંકરનાં મુખ પણ, વર્ષોની પૂજાને કારણે, ઘસાઈ ગયાં છે. તેમ છતાં ૧૧મા શતકના પૂર્વાર્ધની, ઈ.સ. ૧૦૩૬ની, કલાત્મક પ્રતિમા હોઈ, તેમજ તેમાં નાગેન્દ્ર (ગચ્છ)નો ઉલ્લેખ હોઈ, એનું મહત્ત્વ અવશ્ય છે.

---

૧. જુઓ જૈન તીર્થ સર્વસંગ્રહ ભાગ પહેલો [ખંડ પહેલો] અમદાવાદ સન ૧૯૫૩, પૃ. ૧૧૯–૨૦.

ઉજ્જયન્તગિરિનો એક ખંડિત અપ્રકાશિત પ્રશસ્તિલેખ

સંપા. લક્ષ્મણભાઈ ભોજક

લગભગ ૩૨ ½ × ૨૩ ઇંચના કદના પીળા પથ્થર પર કોતરેલ લગભગ છત્રીસેક પંક્તિઓમાં, શ્લોક-નિબધ્ધ એક મોટી સંસ્કૃતમય પ્રશસ્તિના ચાર ખૂણાના ચાર ટૂકડાઓ શ્રીમધુસૂદન ઢાંકી તથા સાંપ્રત લેખકના સન ૧૯૭૩ના સર્વેક્ષણ દરમિયાન જોવામાં આવેલા. તે પછી પ્રસ્તુત લેખની વાચના કરવાનો સન ૧૯૭૭માં તથા તાજેતરમાં પુનઃ પ્રયાસ કરેલો. આ લેખના ખંડો ગિરનાર પરના કહેવાતા કુમારપાળના મન્દિરના પ્રાંગણમાં ઉત્તરની બાજુએ સાચવેલા શિલ્પખંડો સાથે જોવા મળેલા. પ્રશસ્તિનો મોટો, હૃદભાગ, નષ્ટ થયો હોઇ ઉપલબ્ધ પદોનાં સન્દર્ભ અને સાતત્ય ખંડિત તેમજ લુપ્ત થઈ જવાથી લેખમાં મૂળ હશે તે કેટલીયે મહત્ત્વપૂર્ણ હકીકતોનો વિલય થયો છે. વધુમાં શિલાલેખ હવામાં ઘણા વર્ષોથી ખુલ્લો અને ચત્તો પડયો રહ્યો હશે તે કારણસર ઉપલબ્ધ ભાગો-માંથી કેટલાયે અક્ષરો તદ્દન ઘસાઇ જઈ દુર્વાચ્ય બન્યા છે. ક્યાંક ક્યાંક વળી પથ્થર ટોચાઈ જવાને લીધે અક્ષરો સર્વથા ગાયબ થયા છે. લેખના સંવત–વારાદિ નષ્ટ થયા છે; પણ તિથિ કાર્તિક વદ ૫ ની જણાય છે. અક્ષરો બારમા શતકના લેખોમાં મળે છે તેવા, અને પડીમાત્રા યુક્ત લિપિમાં હોઈ, તેમજ લેખના ઉપલબ્ધ હિસ્સાઓમાં રાજા કુમારપાળનું નામ ત્રણેક સ્થળે વંચાતુ હોઈ, ને વિશેષમાં પ્રશસ્તિકાર બૃહદ્ગચ્છના વિજયસિંહસૂરિ હોઈ, આ મહત્ત્વપૂર્ણ પ્રશસ્તિલેખ આગળ અવલોકીશું તેમ ચૌલુક્યાધિપ કુમારપાળ (ઈ.સ ૧૧૪૫–૧૧૭૫)ના સમયનો જણાય છે.

લેખના પ્રારમ્ભના શ્લોકમાં યદુવંશનંદનમણિ, શિવાદેવીનન્દન, રાજીમતીવલ્લભ જિન નેમિનાથની લલિત–ગંભીર શબ્દોમા સ્તુતિ કરી છે. પછીના વિશેષ ખંડિત શ્લોકમાં "કુમારપાળ નૃપતિ"નું નામ આવે છે. પંક્તિ ૧૩મા રૈવતક તથા રૈવતગિરિનો ઉલ્લેખ છે. પં. ૧૭માં "કુમારપાળ–ક્ષિતિપાલ" નો ઉલ્લેખ છે; ને પંક્તિ ૧૯માં "કુમાર–નૃપ"ના કોઈ દંડેશ્વર (દંડનાયક)નો નિર્દેશ છે: (નામ ગયું છે; કદાચ ત્યાં ગિરનાર પર સં. ૧૨૨૨–૨૩ (ઈ.સ. ૧૧૬૬–૬૭) પાજા કરાવનાર દંડનાયક આમ્રદેવ કિંવા આંબક હોવાનો સંભવ છે). પંક્તિ ૨૦માં ગજપદ–કુંડના ઝરાનો ઉલ્લેખ છે. પંક્તિ ૨૩માં કોઈ જગત્‌સિંહ અને પંક્તિ ૨૪માં જાસઈલદેવી (?) નું નામ આવે છે. તે પછી પંક્તિ ૩૨ માં કોઈ સોમસિંહનો ઉલ્લેખ છે. લેખનો મુખ્ય ભાગ અહીં ગયેલો હોઈ આ વ્યક્તિઓનો પાર-સ્પરિક સંબધ તેમ જ તેમના ગિરનાર પર (કદાચ અન્યત્ર પણ) કરાવેલ સુકૃતો સંબંધમાં કશી ભાળ મળી શકતી નથી. (પં. ૩૩માં "પ્રપા" શબ્દ મળે છે.)

વિજયસિંહસૂરિનું નામ (ખંડિત અવસ્થામાં) પંક્તિ ૩૫માં અને ફરીને પંક્તિ ૩૬માં છે જ્યાં સ્પષ્ટરૂપે બૃહદ્ ગચ્છીય વિજયસિંહસૂરિએ પ્રશસ્તિ રચી તેવો ઉલ્લેખ આવે છે. લેખ કોતરનાર સૂત્રધાર 'મેવાડા' જ્ઞાતિનો હશે તેમ અંતિમ ત્રુટિત ભાગ પરથી સૂચિત થાય છે, જો કે તેનું નામ ઊડી ગયું છે.

પ્રશસ્તિના વધુ નિશ્ચિત સમય વિશે આ પળે વિચાર કરીએ તો બે મુદ્દા તરફ લક્ષ આપવાનું રહે છે. તેમાં પ્રથમ છે વિજયસિંહસૂરિના વિદ્યમાનતાનો કાળ. ઉપલબ્ધ પ્રમાણો અનુસાર વિજય-સિંહસૂરિ જયસિંહદેવ સિદ્ધરાજ તેમજ કુમારપાળના સમકાલીન હતા. તેઓ બૃહદ્ગચ્છીય અજિત-દેવસૂરિના શિષ્ય હતા. બીજી બાજુ સુવિશ્રુત જિનધર્મપ્રતિબોધ (કુમારપાલપ્રતિબોધ) સં. ૧૨૪૧ (ઈ.સ. ૧૧૮૫) ના કર્તા સોમપ્રભાચાર્યના તેઓ ગુરૂ થાય.[1] આથી સોમપ્રભાચાર્યના તેઓ વૃદ્ધ–

સમકાલિક હતા અને તેમનો સ્વર્ગવાસ ઈ.સ. ૧૧૮૫ થી કેટલાંક વર્ષો પૂર્વે થઇ ચૂકયો હશે તેમ લાગે છે. આબૂક્ષેત્ર સમીપવર્તી કોરંટ (વર્તમાન કોરટા)ના જિનાલયમાં તેમણે વિ.સં. ૧૧૪૩ (ઈ.સ. ૧૧૨૭)માં પ્રતિષ્ઠા કરાવેલ પ્રતિમાના લેખો ઉપલબ્ધ છે,[૨] જે સ્પષ્ટતયા સિદ્ધરાજના સમયમાં પડે છે. જ્યારે બીજી બાજુ આરાસણમાં સં. ૧૨૦૪ (ઈ.સ. ૧૧૪૮) માં અને સં.૧૨૦૬ (ઈ.સ. ૧૧૫૦)માં તેમના હસ્ત થયેલ જિન પાર્શ્વનાથની પ્રતિષ્ઠા કુમારપાળના સમયમાં જાય છે. કોરંટની પ્રતિમાઓ તેમણે જો પ્રૌઢાવસ્થામાં કરી હોય તો આરાસણની પ્રતિમા તેમની વૃદ્ધાવસ્થામાં થઈ હોવાનુ અનુમાન થઈ શકે. ગિરનારવાળી પ્રશસ્તિના કાવ્યની પરિપકવ શૈલી જોતાં તે સૂરીશ્વરની ઉત્તરાવસ્થામાં થઈ હશે તેમ કલ્પી શકાય. બીજો મુદ્દો છે પ્રશસ્તિમાં કુમારપાળના અનુલક્ષે થયેા હશે તેવો **मालवमालवश्री** ઉલ્લેખ. મહાકવિ શ્રીપાળની રચિત વિ.સં. ૧૨૦૭-૮ (ઈ.સ. ૧૧૫૦-૫૧) ની કુમારપાળની વડનગર-પ્રશસ્તિમાં કુમારપાળના બલ્લાલ પરના માલવવિજયનો ઉલ્લેખ છે, અને પ્રસ્તુત વિજય ઈ.સ. ૧૧૫૦ થી થોડો વહેલો થઈ ચૂકયો હશે. સામ્પ્રત ગિરનાર પ્રશસ્તિ પણ આથી ઈ.સ. ૧૧૫૦ બાદ જ રચાઈ હોવી જોઈએ.

ત્રીજો મુદ્દો છે દંડનાયકનો. સિદ્ધરાજના સમયમાં સોરઠનો દંડનાયક સજ્જન હોવાનું પ્રબંધો પરથી જ્ઞાત છે. કુમારપાળે ત્યાં શ્રીમાલિ રાણિગના પુત્ર આંબાકને નિયુક્ત કર્યો હોવાનું સમકાલિક લેખક બૃહદ્‌ગચ્છીય સોમપ્રભાચાર્ય જિનધર્મપ્રતિબોધમાં જણાવે છે. પછીના નાગેન્દ્રગચ્છીય વિજય-સેનસૂરિના રેવંતગિરિરાસુ (આ. ઈ.સ. ૧૨૩૨) તેમ જ ચરિત્ર પ્રબંધાદિ સાહિત્યમાં પણ એ વાત ચર્ચાઈ છે. સ્વયં આંબાકના ગિરનાર પર પગથિયાં કરાવ્યા સંબંધી સં. ૧૨૨૨ (ઈ.સ. ૧૧૬૬) અને સં. ૧૨૨૩ (ઈ.સ. ૧૧૬૭) ના ટૂંકા લેખો મળી આવ્યા છે.[૩] વિશેષમાં આંબાકના ભાઈ ધવલે પ્રપા કરાવ્યાનું ઉપર્યુક્ત રાસમાં વિજયસેનસૂરિ કહે છે; અને અહીં ચર્ચા હેઠળના લેખમાં એક સ્થાને "પ્રપા" શબ્દ આવે છે. એટલે વિજયસિંહસૂરિના લેખમાં દંડનાયકની પદવી પર એ સમયે આમ્રદેવ હોવાનું અભિપ્રેત હોય તો લેખ ઈ. સ. ૧૧૬૬-૧૧૬૭ના અરસાનો હોવાનો સંભવ છે.

લેખની વાચના આ પ્રમાણે છે.

[पं. १] ॐ नमः श्री नेमिनाथाय ॥ देवः श्रीयदुवंशनंदनमणिर्हे (?) मातरक्ष्मापति... व्यद्दर्पाकंदर्पपाटनपटुर्निस्तीर्णराजीमती रागाब्धिः शिवतातिरस्तु जगतां स श्रीशिवानंद [पं.२] नः ॥१॥ श्रीमद्गूर्जरमेदिनीपरिवृतः...शः स रजते, जागर्त्तिस्स कुमारपालनृपतिर्भूयालसा...॥२॥... का [पं.३] निर्वाग...वीतेर्वि...कार...स [पं.४] ति मेदिनी...[पं. ५] रक्षि...[पं. ६] षं ॥ २४...[ह] [पं. ७] ह्रीसकैः...[पं. ८]..[पं. ९] जगती...[पं. १०] कनी...[पं. ११] जयतः ...[पं. १२] ..[पं. १३]...रैवतके ॥८॥ येन विरचय्यरैवतगिर...[पं. १४] . घाटित...कालः ...[पं. १५]... [पं. १६ ..२४ इति ..[पं. १७]...पदप्रसादः कुमारपालः क्षितिपाल...[पं. १८[...मालवमालवश्रीः ॥२७॥...[पं. १९] ..भिधाना । श्रीमत्कुमारनृप...दंडेश्वर...[पं. २०]...: [गजेन्द्र] पदकुण्डोद्यन्निर्झरे...[पं. २१] रिव मर्त्योजन्मरत्नेरिव श्रीजि[न]...[पं. २२]... ३४ कलिकाल...प्रसरेसुजनाय...मंडलं ..[पं. २३]...वीनि ॥३६॥ तद[न्वये क्षत्री] कुलावतंसः स्ववंशविभ्रांतयशः पताकः । जज्ञे जगत्सिंह...दुपा [पं. २४]...सफलोद्गमः ॥३८॥ तस्या जा...या जासइइलदेवीति कलिकुलरीतिः । निक [पं. २५]...वरकांतिकांताः । पञ्चेन्द्रियाणि सुकृतावर-

णैर्जयन्तो ध्यानं च पञ्चपरमे[ष्ठि]...[पं. २६]...दध्वे सकलकुलधुरमात्रं राभ्रा....इलक्ष्मीगोत्रैक· मान्यः स ।...[पं. २७]...नासं चकार ॥४२॥ तस्य गुणुर[त्नसु]धीः कालिकल्मषदल...[पं. २८] सहस्र...भिस्तनवः सुजनम...॥४४॥ तेषां...[पं. २९]...कृपगभ्रूकुटीभंग...व सुखानि यः ।... [पं. ३०]...प्रेशस्तः । श्रीसोमसिंह इति...कूलभि...कास्ति ॥४७॥ दानं वलभं...[पं.३१]...तश्च ॥ ४८॥ यस्य विघोरिव रजनी...देवीति क्षयं...[पं.३२]...मषंडकुलनंदनश्च...॥५०॥ [पं.३३] प्रपा ॥५२॥ [पं·३४]...प्रेक्ष... [पं.३५]...सूरेर्विजयसिंहेन ॥५५॥ यावन्नल...रमि राजति राज- हंस...[पं.३६]...[का]र्त्तिक शुदि ५ श्रीबृहद्गच्छीय [विज]यसिंहसूरिभिः प्रशस्तिरिय मेवाड...[४]

---

१. Ed. Muniraja Jinavijaya, Gaekwad's Oriental Series No. XIV, Baroda 1920, P. 477 Prasasti.

૨. प्राचीन लेख संग्रह (ભાગ. ૧ લેા) સંપા. મુનિરાજ વિદ્યાવિજય, શ્રી યશેાવિજયજી જૈન ગ્રંથમાલા, ભાવનગર. ૧૯૨૯, પૃ. ૨.

૩. ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખેા, ભા. ૨ જો, સંક. આચાર્ય ગિરજાશંકર વલ્લભજી, શ્રી ફાર્બસ ગુજરાતી સભા ગ્રન્થાવલી ૧૫. મુંબઈ ૧૯૩૫, પૃ. ૫૫–૫૬.

૪. ત્રુટિત હેાવા છતાં પ્રશસ્તિમાં શાર્દૂલવિક્રીડિત, ઉપેન્દ્રવજા, વસંતતિલકા, ઇત્યાદિ છન્દેા ઓળખી શકાય છે.

ઉજ્જયન્તગિરિના કેટલાક અપ્રકટ ઉત્કીર્ણ લેખો
મધુસૂદન ઢાંકી-લક્ષ્મણ ભોજક

મહાતીર્થ ઉજ્જયન્તગિરિના અદ્યાવધિ અપ્રકટ રહેલ પ્રતિમા તથા પટ્ટાદિ લેખો વિશે સાંપ્રત લેખમાં મૂળ વાચના સમેત વિસ્તારથી કહીશું. સન ૧૯૭૩ તથા પુનઃ સન ૧૯૭૭ની વસંત ઋતુમાં પર્વત પરના મંદિરોનાં કરેલાં સર્વેક્ષણો દરમિયાન પ્રાપ્ત થયેલા ચૌદેક જેટલા અદ્યાવધિ અજ્ઞાત અભિલેખો સાંપ્રત લેખમાં સવિવરણ પ્રસ્તુત કરવામાં આવી રહ્યા છે.

પ્રાપ્ત ઐતિહાસિક (સાહિત્યિક, અભિલેખીય) પ્રમાણ અનુસાર ઉજ્જયન્ત પર્વત-ગિરનારગિરિ -ઉત્તર મધ્યકાળ સુધી તો કેવળ જૈન તીર્થ જ રહ્યો હોઈ ત્યાંથી પ્રકાશમાં આવેલા તમામ લેખો જૈન દેવાલયો અનુલક્ષિત જ છે અને નવપ્રાપ્ત લેખોથી પણ એ પરિસ્થિતિમાં કશો ફર્ક પડતો નથી.

ગિરનાર પરના થોડાક લેખોની (વાચના (લીધા વિના) અંગ્રેજ સેનાનાયક જેમ્સ ટૉડ દ્વારા પ્રાથમિક પણ અત્યંત સંદિગ્ધ, ભેળસેળીયા અને ગડબડગોટાળાયુક્ત નોંધ લેવાઈ છે.[1] (ટૉડે જેની સહાયતાથી આ લેખો વાંચ્યા હશે તેનું મધ્યકાલીન લિપિવિષયક જ્ઞાન તેમ જ લેખની અંદરની વસ્તુની લાંબી સમજ હોય તેમ જણાતું નથી. ભારતીય અભિલેખવિદ્યાના અને ઇતિહાસ-લેખનના આરંભકાળે અનભિજ્ઞ લોકો પાસેથી ઝાઝી આશા પણ ભાગ્યે જ રાખી શકાય. તત્કાલીન ભાષા સમજવાની કઠણાઈને કારણે પણ ટૉડે પોતે સમજ્યા હશે તેવું લખ્યું હશે.) આથી ટૉડની નોંધો પર બિલકુલ ઈતબાર રાખી શકાય તેમ નથી. ટૉડ પછી પં. ભગવાનલાલ ઇન્દ્રજીએ તીર્થનાયક જિન નેમિનાથના મંદિરના (એમના કથન અનુસાર) દક્ષિણ દ્વાર અંદરના સં. ૧૧૭૬/ઈ. સ. ૧૧૨૦ના લેખ પર વાચના દીધા સિવાય થોડી શી ચર્ચા કરી છે,[2] જો કે આવા સમર્થ વિદ્વાન પણ પ્રસ્તુત લેખને ન તો સારી રીતે વાંચી શક્યા છે કે ન તો તેનું હાર્દ સમજી શક્યા છે. (આ સંબંધમાં અમે આ ગ્રન્થમાં જ આના પછી આવતા લેખમાં ચર્ચા કરી છે.)

ઇન્દ્રજી પછી જેમ્સ બર્જેસે ગિરનારના મંદિરો આવરી લેતા સર્વેક્ષણ-અહેવાલમાં વસ્તુપાળના સં. ૧૨૮૯/ઈ.સ. ૧૨૩૧-૩૨ની મિતીના ૭ પ્રશસ્તિ લેખોમાંનો એક, તે ઉપરાંત શાણરાજની પ્રશસ્તિનો અપૂર્ણ લેખ અને અન્ય નાના મોટા ૭ એક લેખો પ્રગટ કર્યા છે[3]: પણ બર્જેસ દ્વારા પ્રકાશિત કેટલાક લેખોના પાઠોમાં વાચના દોષો (અને અર્થ સમજવામાં ક્ષતિઓ રહી ગયાં છે; શાણરાજની પ્રશસ્તિનો યથાર્થકાળ જ્ઞાત ન થવાથી તેના અર્થઘટનમાં, તેમ જ ચૂડાસમા વંશ સંબંધિ ઐતિહાસિક તારવણીઓ દોરવામાં, બર્જેસ જબ્બર ભૂલ થાપ ખાઈ ગયેલા. (બર્જેસના આ ભૂલભરેલા લખાણથી થયેલી દિગ્ભ્રાન્તિમાંથી પછીના વિદ્વાનોએ મહદંશે મુક્તિ મેળવી લીધી છે.[4]) તત્ પશ્ચાત્ બર્જેસ અને કઝિન્સે એમનાં મુંબઈ મહાપ્રાન્તના પ્રાચ્યાવશેષોની બૃહદ્દસૂચિ ગ્રંથમાં આગળના બર્જેસે આપ્યા છે તે (ક્યાંક ક્યાંક પાઠાન્તર છે), અને તેરેક જેટલા બીજા લેખો પણ સમાવી લીધેલા.[5]

આ પછી દત્તાત્રય ડિસકળકરે કાઠિઆવાડના અભિલેખોની એક લેખમાળા Poona Orientalistમાં શરૂ કરેલી (જે પછીથી પુસ્તકાકારે પ્રગટ થયેલી છે[6]), જેમાં બર્જેસ-કઝિન્સે અગાઉ આપી દીધેલ ચારેક લેખો અતિરિકત અન્ય ચારેક નવીન લેખોનાં વાચના એવં ભાવાર્થ આપ્યાં છે.

બર્જેસ અને બર્જેસ-કઝિન્સે આપેલા લેખોમાંથી ચૂંટી કાઢેલા અઢારેક જેટલા લેખો (સ્વ.) મુનિશ્રી જિનવિજયજીએ પોતાના પ્રાચીન જૈન શિલાલેખોના સંકલન ગ્રંથમાં આવરી લીધા છે[૭], અને તેના પર કેટલુંક ટીપ્પણ પણ કર્યું છે.[૮] તત્પશ્ચાત્ એક વર્ષે આચાર્ય વિજયધર્મસૂરિએ એક પિત્તળના પરિકરના કાઉસ્સગીયાના લેખ (સં. ૧૫૨૩)ની વાચના એમની ચર્ચાના સંદર્ભમાં આપેલી.[૯] તે પછી (સ્વ.) ગિરજાશંકર વલ્લભજી આચાર્યે પણ ગુજરાતના શિલાલેખો સંબંધિ તેમના બૃહદ્-સંકલન ગ્રન્થના ભાગ ૨-૩માં બર્જેસ-કઝિન્સે પ્રકાશિત કરેલ, તથા ડિસકળકરે સંપાદિત કરેલ ગિરનાર-પ્રાપ્ત લેખોમાંથી ૧૭ જેટલા લેખોનો સમાવેશ કર્યો છે.[૧૦]

આ પછી ગિરનારના બે વિશેષ લેખોની વાચના (એક અલબત્ અપૂર્ણ) સારાભાઈ મણિલાલ નવાબે પોતાના જૈન તીર્થો અને સ્થાપત્ય વિષયક ગ્રન્થમાં દીધી છે.[૧૧] ત્યાર પછીના તરતનાં વર્ષોમાં તો ગિરનારના અભિલેખો વિશે ખાસ નોંધપાત્ર પ્રવૃત્તિ થઈ હોવાનું અમને જ્ઞાત નથી; પણ જૈન દેવાલયો ફરતા દેવકોટના સમારકામમાંથી પ્રાપ્ત થયેલ શિલ્પખંડાદિ અવશેષોમાંથી ત્રણ પરના અંકિત લેખોની વાચના છો. મ. અત્રિએ આપેલી છે[૧૨], જેમાંથી એક પર-વરહુડિયા કુટુંબની પ્રશસ્તિની વાચનામાં સુધારા સૂચવી પુનઃ અર્થઘટન સહિત-વિસ્તૃત ચર્ચા સાંપ્રત લેખના પ્રથમ લેખક દ્વારા થયેલી છે.[૧૩]

અમારા માનવા મુજબ નીચે આપીએ છીએ તે લેખો અદ્યાપિપર્યન્ત પ્રકાશમાં આવ્યા નથી; છતાં અમારી જાણ બહાર રહેલા કોઈ સ્રોતમાં તેમાંથી કોઈક પ્રગટ થઈ ચૂક્યો હોય તો અમારા ભવિષ્યના પ્રકાશનોમાં તેની ઉચિત નોંધ લેશું. અહીં રજૂ થાય છે તેમાંથી થોડાકની સંયોગાનુસાર પૂરી વાચના થઈ શકી નથી, જેનાં કારણો તેવા કિસ્સાઓના સંદર્ભમાં દર્શાવ્યાં છે.

૧

આ લેખ કહેવાતા સંપ્રતિ રાજાના (વાસ્તવમાં સં. ૧૫૦૯/ઈ.સ. ૧૪૫૩માં વ્યવહારિ શાણરાજ વિનિર્મિત વિમલનાથ-જિનના મંદિરના) ગૂઢમંડપના દક્ષિણ દ્વારની ચોકીમાં વાપરેલ, ને અત્યારના મંદિરથી પુરાણા એવા સાદા સ્તંભમાં નીચે કોરેલ મુનિમૂર્તિની નીચે ખોદાયેલો ચાર પંક્તિનો લેખ જેટલો વાંચી શકાય છે તેટલો આ પ્રમાણે છેઃ **संवत १२३६ चैत्र सुदि १५ श्री सूरि...** ઉજ્જયન્તગિરિ પર જૈન મુનિઓ સલ્લેખનાર્થે આવતા એવાં સાહિત્યિક પ્રમાણો છે.[૧૪] આ સ્તંભ કોઈ સૂરિના સં. ૧૨૩૬/ઈ.સ. ૧૧૮૦માં થયેલ નિર્વાણ બાદનો, તેમની 'નિષેદિકા' રૂપે ઊભો કર્યો જણાય છે. (આવા સાધુમૂર્તિઓ ધરાવતા બીજા પણ બેએક સ્તંભોના ભાગ દેવકોટથી ઉપર અંબાજીની ટૂક તરફ જતાં માર્ગની બન્ને બાજુએ જડી દીધેલાં જોવાય છે.) સંપ્રતિ લેખ ચૌલુક્યરાજ ભીમદેવ દ્વિતીય (ઈ.સ. ૧૧૮૬-૧૨૪૦) ના શાસનકાળના પ્રારંભના ચોથા વર્ષમાં પડે છે.

(૨)

વસ્તુપાલવિહારની પાછળની ભેખડ પર સ્થિત આ લેખ હાલ ગુમાસ્તાના મંદિર તરીકે ઓળખાતા (મૂળ વસ્તુપાલ મંત્રી કારિત મરુદેવીના) મંદિરના મૂળનાયકની ગાદી પર છે; પણ પુષ્કળ કચરો જામેલ હોઈ **सं. १२७६ वर्षे फागुण सुदि** ૪...એટલું જ સ્પષ્ટ વાંચી શકાયું છે. (ઈ.સ. ૧૨૨૦નો આ તુલ્યકાલીન લેખ વસ્તુપાલ-તેજપાલના નિર્માણોથી પૂર્વનો છે. અહીં મૂળે તે નેમિનાથના મંદિર અંતર્ગત ક્યાંક હશે.)

(૩)

તીર્થપતિ જિન નેમિનાથની પશ્ચિમ તરફની ભમતીમાં શ્વેત આરસના નંદીશ્વરપટ્ટ (ચિત્ર ૧) પર બે પંક્તિમાં આ લેખ કોતરાયેલો છે; યથા :

[पं॰ १] ९ सं. १२८२ फागुण व र शुक्रे प्राग्वाट ठ॰ राजपालसुत महं. धांधलेन बांधव उदयन वाघा तथा भार्या सिरीसुत सूमा सोभा सीहा आसपाल तथा सुता जाल्ह नासु प्रभृति निजगोत्रमातृय श्रेयसे नंदीश्वरजिनबिम्वा-

[पं.२] नि कारापितानि ॥ बृहद्गच्छीय श्रीप्रद्युम्नसूरि-शिष्यः श्रीमानदेवसूरिपदप्रतिष्ठित श्री जयानंदसूरिभिः प्रतिष्ठितानि । छ ॥ शुभं भवतु ॥

पुरुषमूर्त्ति. स्त्रीमूर्त्ति.
महं. धांधलमूर्त्तिः ठ॰ कान्हडसूता महं.
धांधलभार्या महं. सिरीमूर्त्तिः ।

ઈ.સ. ૧૨૩૬ના તુલ્યકાલીન આ લેખમાં ઉલ્લિખિત મહં. ધાંધલ (જેઓ કદાચ મંત્રીમુદ્રા ધારણ કરતા હશે), તેમના વિશે વિશેષ માહિતી હાલ તો ઉપલબ્ધ નથી.

(૪)

રૈવતાચલાધીશ નેમિજિનના મંદિરની ઉત્તર તરફની ભમતીમાં અને ઉત્તર નિર્ગમ-પ્રતોલીની ભમતીમાં પડતી ભિંતને અઢેલીને લગાવેલ 'વીસ વિહરમાન જિન'ના મનાતા પટ્ટની નીચે આ પ્રમાણેનો ત્રણ પંક્તિમાં લેખ કોર્યો છે. (ચિત્ર ૨). આ લેખની અપૂર્ણ વાચના સારાભાઈ નવાબે છપાવેલી છે.[૧૫] અહીં અમે તે લેખનો ઉપલબ્ધ પૂરો પાઠ આપીએ છીએ :

सं. १२९० आषाढ शु ८ भोमे प्राग्वाट ठ॰ राजपाल ठ॰ देमति सुत महं. धांधलेन स्व-भार्या महं. सिरी [१] तत्पितृतः कान्हड ठ—णू सुत सूमा सोमा सीहा आसपाल सुता जाल्ह रूपिणि महतरा श्रीमुद + [२] [सम्मेतशिखरपट्टः] कारितः । प्रतिष्ठितः श्री [जयानंदसूरि]भिः [३]

આ પટ્ટના કારાપક, આગળ અહીં આઠ વર્ષ અગાઉ નંદીશ્વર દ્વીપ પટ્ટ સ્થાપનાર, મહત્તમ ધાંધલ અને તેમનો પરિવાર છે; આગળ લેખાંક '૪'માં કહેલ કેટલાકનાં નામો અહીં પણ મળે છે. પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્ય અગાઉ કહ્યા છે તે જયાનંદસૂરિ હશે તેવું અમારું અનુમાન છે. પટ્ટ જો કે તેમાં કંડારેલ વીસ જિનની સંખ્યાને કારણે વીસ વિહરમાન (સીમંધરાદિ મહાવિદેહ ક્ષેત્રના પ્રવર્તમાન) જિન હોવાનું માની લેવામાં આવ્યું છે; પણ બે કારણસર અમને તે સમ્મેતશિખરનો પટ્ટ હોવાનું લાગે છે. તેમાં પહેલું એ કે અંકિત વીસ જિનોમાં ભરતક્ષેત્રની વર્તમાન ચોવીસીના ૨૩મા તીર્થંકર પાર્શ્વનાથ (નાગફણા-છત્રાંકિત) છે; અને પ્રત્યેક જિનને શિખરયુક્ત પ્રાસાદમાં પ્રતિષ્ઠિત હોય તેમ દર્શાવ્યા છે, જે તેમની મૂર્તિઓની સમ્મેતશિખર પર મુક્તિ પામેલ ૨૦ જિનોના દેવકુલો વિશે સ્થાપનાનો ભાવ રજૂ કરે છે. આ તથ્યો લક્ષમાં લઈ અમે પંક્તિ બેમાં સંદર્ભગત સ્થાને ખૂટતા આઠ અક્ષરો 'સમ્મેતશિખરપટ્ટઃ' હશે તેમ માન્યું છે.[૧૬]

બન્ને લેખોમાં અપાયેલી કારાપક સંબંધી માહિતી એકઠી કરતાં આ પટ્ટો સ્થાપનાર મહત્તમ ધાંધલનું વંશવૃક્ષ નીચે મુજબ આકારિત બને છે :

ઠ. + ણુ = ઠ. કાન્હડદે ઠ. રાજપાલ = ઠ. દેમતિ

(પુત્રી) મહં. સિરી = મહં. ધાધલ ઉદયન વાધા

(પુત્રો) (પુત્રીઓ)

સૂમા સોમ સીહા આસપાલ જાલ્હ નાસૂ રૂપિણી મહત્તરા શ્રીમુદ +

(૫)

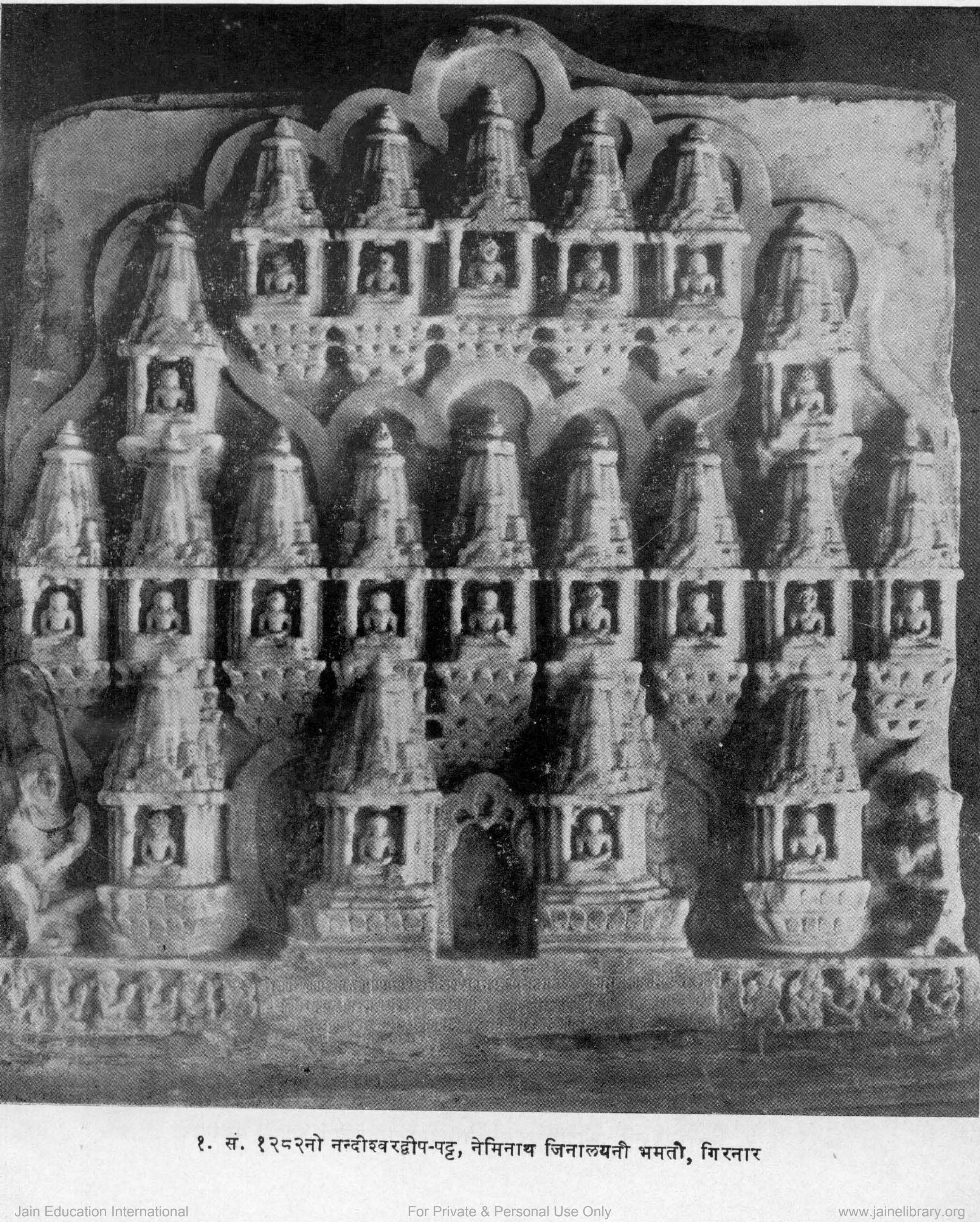
જિન નેમિનાથના મંદિરના દક્ષિણ દિશાના પ્રતોલી–નિર્ગમદ્વારની નજીકના કાળમીંઢ પથ્થરના એક સ્તંભ પર આ ઘણો જ ઘસાઈ ગયેલો સં. ૧૩૩૪/ઈ.સ. ૧૨૭૮નો લેખ મળે છે. તેમાં મહત્ત્વની વાત એ છે કે જીર્ણદુર્ગ (ઉપરકોટ), અસલી જૂનાગઢના ઉપકંઠમાં, દુર્ગની પશ્ચિમે મંત્રી તેજપાળે ઈ.સ. ૧૨૩૨ આસપાસમાં (આજે જૂનાગઢ રૂપે ઓળખાતું) "તેજલપુર" નામક શહેર વસાવ્યાની વાત જે ઇસ્વીસનના ચૌદમા–પંદરમા શતકના જૈન પ્રબંધાત્મક સાહિત્યમાં, તેમ જ એ જ કાળમાં રચાયેલી ચૈત્ય–પરિપાટીઓમાં મળે છે, તેનો અહીં પ્રથમ જ વાર, અને ઉપલબ્ધ સાહિત્યિક પ્રમાણોથી પ્રાચીન એવો અભિલેખીય ઉલ્લેખ મળે છે. લેખ નીચે મુજબ છે:

संवत १३३४ वर्षे वैसाख वदि ८ रवाव (?)...[अ]
द्येह..
....
....
....
..............................पूजार्थं.........
श्रीतेजलपुरे........

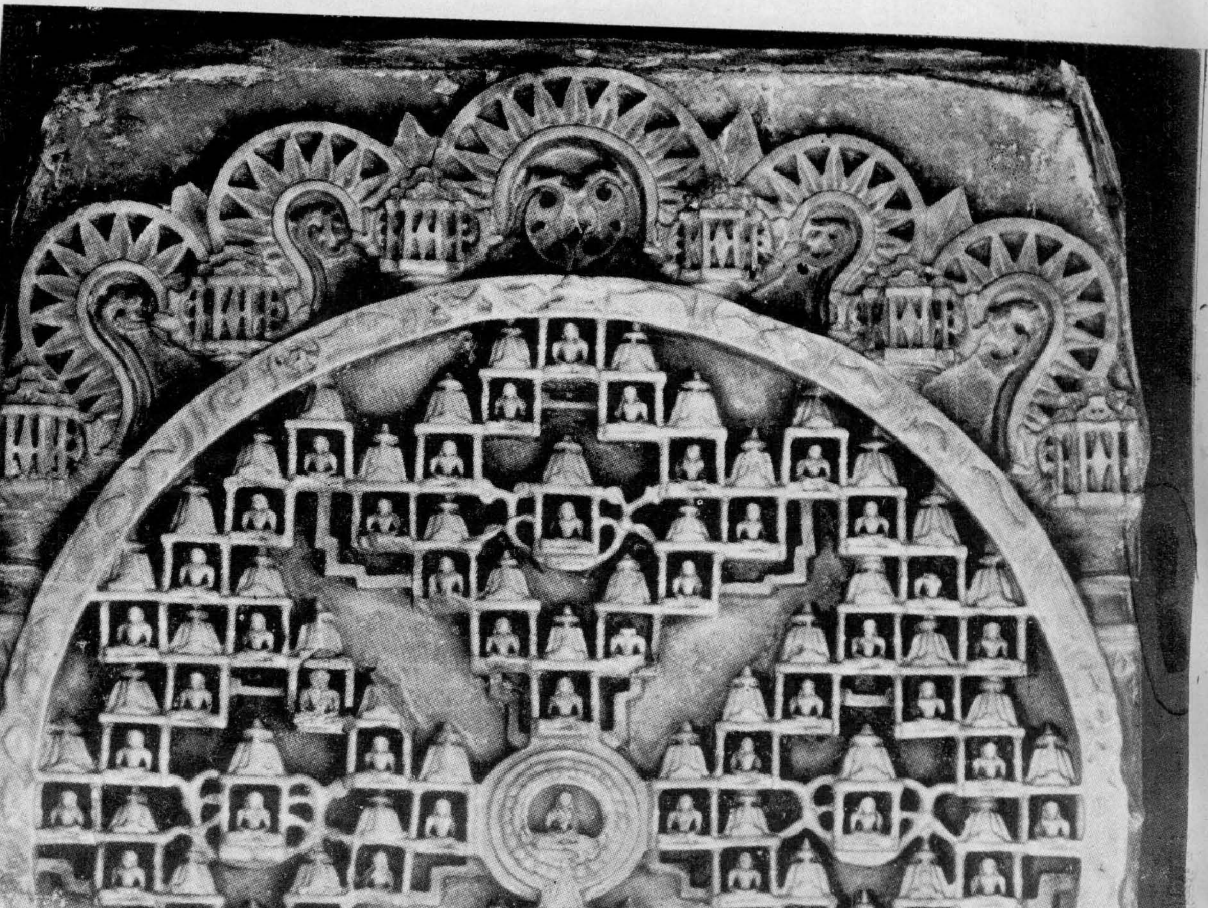
...क्षेत्रपाल.......................
श्रीदेवकीयक्षेत्रे प्राग्वाटज्ञाती ठ. श्री
–माल महं आल्हणदेव्या श्रेयोर्थं
वाजडेन......भार्या ठ..........
....
......श्रीदेवकीयभांडा[गारे]
......श्रीतीर्थे श्रीमालज्ञा
तीय.....................
....
..................कारिता

(૬)

હવે પછીના લેખો સોલંકી–વાઘેલાયુગની સમાપ્તિ બાદના છે. પીળા પાષાણ પર કંડારેલ સં. ૧૩૬૧/ઈ.સ. ૧૩૦૫નો લેખ નેમિજિનના ગૂઢમંડપમાં વાયવ્ય ખૂણાના ગોખલામાં ગોઠવેલ છે. લેખ ઉજ્જયન્ત મહાતીર્થ પર ચતુર્વિંશતી પટ્ટની સ્થાપના સંબંધી છે: યથા:



१. सं. १२८२नो नन्दीश्वरद्वीप-पट्ट, नेमिनाथ जिनालयनी भमती, गिरनार



२. सं॰ १२९०नो सम्मेतशिखर पट्ट, नेमिनाथ जिनालयनी भमती, गिरनार

संवत १३६१ ज्येष्ट शुदि ९ बुधे श्री श्रीमालज्ञातीय ठ. तिहुणा सुत [पं.१] महं. पदम महं. वीका महं हरिपालप्रभृतिभिः श्री उज्जयंतमहातीर्थे [पं.२] निज पितृपितामह मातामह भ्रातृ स्वसृ श्रेयोर्थं चतुर्विंशतिपट्टः का [पं.३] रितः । प्रतिष्ठितः श्रीनेमिचंद्रसूरि शिष्य श्री जयचंद्रसूरिभिः । शुभं भवतु । समस्त कु...।

પટ્ટના કારાપકો તથા પ્રતિષ્ઠાપક સૂરિ વિશે કોઈ જ માહિતી ઉપલબ્ધ નથી.

(૭)

સં. ૧૪૯૪/ઈ.સ. ૧૪૩૮નો આ લેખ એક પુરુષ અને પાંચ સ્ત્રીઓની આરાધક પ્રતિમા સમૂહ ધરાવતા પીળા ફલક પર નીચેના ભાગમાં કોરેલ છેઃ યથા :

सा सारंग । स्थाणी। व्हासू । फा (पी ?) । नाथी। (चाद्री ?) ए संवत १४९४ वर्षे श्री श्रीमालन्यातीअ श्रेष्ठि करमण भार्या करमादे सुत सारंग भार्या सहित [१] उलगिसहा [२]

પંદરમી શતાબ્દીના એક ચૈત્ય-પરિપાટીકાર હાથીપગલા જવાના માર્ગે "સારંગ જિણવર"ને નમ્યાનો ઉલ્લેખ કરે છે[૧૭] તે જિન આ સાહુ સારંગના કરાવેલા હશે? પ્રસ્તુત જિનનો નિર્માણકાળ આથી ઈ.સ. ૧૪૩૮ના અરસાનો અંદાજી શકાય. આ જ સાલમાં અહીં જિનકીર્તિસૂરિ દ્વારા, સમરસિંહ-માલદે દ્વારા નિર્મિત, 'કલ્યાણત્રય' પ્રાસાદની પ્રતિષ્ઠા થયેલી. પ્રસ્તુત સૂરિ દ્વારા (વર્ષ અજ્ઞાત) અહીં પૂનિગ-વસહીની પણ પ્રતિષ્ઠા થયેલી, જે પણ મોટેભાગે આ ૧૪૩૮ની સાલમાં કે તેની સમીપના વર્ષમાં હોવાનું અનુમાન થઈ શકે. (આ વિષય પર જુઓ અહીં પ્રથમ લેખકનો "ગિરનારસ્થ કુમારવિહારની સમસ્યા" નામક લેખ.)

(૮)

જિન નેમિનાથના ગૂઢમંડપમાં હાલ જોવા મળતા પીળા પાષાણના જિનચતુર્વિંશતિપટ્ટ (૩૮" × ૨૧")ની નીચે આ સં. ૧૪૯૯/ઈ.સ. ૧૪૪૨-૪૩નો ટૂંકો લેખ છેઃ યથા :

[पं.१] सं. १४९९ वर्षे फागुण सुदि १२ सोमे ओसवाल ज्ञातीय सा. समरसिंहेन सो. ......देवयुते चतुर्विं. [पं.२] पट्टः कारितः प्रेति. श्रीसोमसुन्दरसूरिभिः ।

લેખનું મહત્ત્વ તેમાં આવતા પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્ય-રાણકપુરના જગપ્રસિદ્ધ નલિનીગુલ્મ ચતુર્મુખ-મહાવિહાર તેમજ દેવકુલપાટક (મેવાડ-દેલવાડા)માં પ્રતિષ્ઠાઓ કરનાર તપગચ્છાલંકર યુગપ્રધાન આચાર્ય-સોમસુંદરસૂરિને કારણે વધી જાય છે. સોમસુંદરસૂરિ ગિરનારની યાત્રાએ ગયાના સાહિત્યિક ઉલ્લેખો છે.[૧૮] અને સમરસિંહ તે કદાચ 'કલ્યાણત્રય'ના મંદિરને સં. ૧૪૯૪માં નવું કરાવનાર બે ઓસવાળ કારાપકો (સમરસિંહ-માલદે) પૈકીના એક હશે?

(૯)

આ લેખ તથાકથિત સંપ્રતિરાજાના મંદિરના ગૂઢમંડપમાં જળવાયેલી એક શ્વેત આરસની જિનપ્રતિમા પર નીચેના હિસ્સામાં કંડારાયેલો છે : યથા :

[पं.१] सं. १५ [०९] वषे माघ सु २ शुक्रे सूरयत बासि श्री श्री-
[पं.२] मालज्ञातीय श्रे. भाई आरव्येन भा. रुडी सु. श्रे. झांझण प्रमुख कुटुंब
[पं.३ युतेन श्रीबिमलनाथबिंबं कारिंत प्रतिष्ठितं वृद्धतपापक्षे श्रीरत्नसिंहसूरिभिः ।।

આ લેખનો ઉલ્લેખ (સ્વ.) મુનિ શ્રી દર્શન વિજયજીએ કર્યો છે[૧૯]; પણ ત્યાં વાચના આપી નથી. વર્ષના છેલ્લા બે અંક વંચાતા નથી; પણ મુનિશ્રીએ સં. ૧૫૦૯ વર્ષ જણાવ્યું છે, જે લેખમાં આવતા પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્યરૂપે શ્રીરત્નસિંહ સૂરિના નામને કારણે લખ્યું હશે; કેમકે પ્રસ્તુત સૂરિવરે આ મંદિરમાં મૂળનાયક જિન વિમલનાથની પ્રતિષ્ઠા સં. ૧૫૦૯માં થયેલી તેવું સમકાલિક સાહિત્યિક પ્રમાણ છે[૨૦]; પરંતુ સાંપ્રત મૂર્તિ જિન વિમલનાથની હોવા છતાં, અને તેની પ્રતિષ્ઠાની મિતિ સં. ૧૫૦૯ હોવાનો સંભવ હોવા છતાં,[૨૧] તત્ પ્રતિમા આ મંદિરના મૂલનાયક વિમલનાથની અસલી પ્રતિમા નથી લાગતી; કેમકે આની પ્રતિષ્ઠા તો "સૂરયત (સૂરત) નિવાસી શ્રીમાળી કુટુંબે કરાવી છે; જ્યારે મંદિર ખંભાતવાસી શ્રેષ્ઠી શાણુરાજ અને ભુંભવનું કરાવેલું હોઈ તેમનાં નામ ત્યાં હોવા ઘટે. વળી મૂળનાયકનું બિંબ પિત્તળનું હતું, છતાં લેખમાં અન્યથા મંદિરના પ્રતિષ્ઠાપક બૃહદ્તપગચ્છનાયક રત્નસિંહસૂરિનું નામ મળતું હોઈ આ લેખ એક મૂલ્યવાન ઐતિહાસિક દસ્તાવેજ બની જાય છે.

(૧૦)

સગરામ સોનીના કહેવાતા મંદિરની જગતી પરની (અને મૂળ મંદિરની પાછળની) દેવકુલિકામાં એક આદિનાથના ચોવિસી પટ્ટ પર સં. ૧૫(૦?)૯ નું વર્ષ અંકિત છે જેની પ્રતિષ્ઠા આગમગચ્છના કોઈ (દેવેન્દ્ર ?) સૂરિની કરેલી હોવાનો ઉલ્લેખ પ્રાપ્ત થાય છે: યથા:

स्वस्ति संवत १५(०?)९ वर्षे वैशाष वदि ११ शुक्रे वीसलनगर–वास्तव्य श्री श्रीमालज्ञाती श्रे. लषमण भार्या [लीटी १] लषमादे सु. मेघावामणकमण भा. जागू श्रीआदिनाथबिंबं कारितं आगमगच्छे [लीटी–२] प्रतिष्ठितं श्रीदे—(सूरि ?) भिः ॥ [ली. ३]

પ્રતિમા વિસલનગર (વિસનગર) ના શ્રીમાળી શ્રાવકોએ ભરાવેલી છે.

(૧૧)

આ લેખ રત્નસિંહસૂરિના શિષ્ય ઉદયવલ્લભસૂરિ દ્વારા પ્રતિષ્ઠિત, મૂળ ગભારામાં વર્તમાન મૂળનાયકની બાજુમાં રહેલ, પીળા પાષાણુની પ્રતિમા પર છે. લેખમાં જિનનું નામ આપ્યું નથી, તેમ જ લાંછન સ્પષ્ટ રીતે દેખાતું ન હોઈ ઓળખ શક્ય નથી બની.

[पं.१] सं १५१९ वर्षे वै. व ५ शु
[पं.२] सा. अमरा भा. अहिवदे सुता हीरु का.प्र.
[पं.३] श्री उदयवल्लभसूरिभिः

હાલ મૂળનાયક રૂપે પૂજાતી, પણ જિન નેમિનાથની શ્યામ પ્રતિમા પર પણ સં. ૧૫૧૯ નો (રા'મંડલિકના શાસનનો ઉલ્લેખ કરતો) લેખ છે[૨૨] અને બીજો સં. ૧૫૨૩/ઈ.સ.૧૪૬૭નો મૂળનાયક જિન વિમલનાથના ભોંયરામાંથી મળી આવેલ પિત્તળમય પરિકર પર છે. જે રત્નસિંહસૂરિ તેમ જ ઉદયવલ્લભસૂરિના ઉપદેશથી કરાવવામાં આવેલું, અને તેની પ્રતિષ્ઠા ઉદયવલ્લભસૂરિના શિષ્ય જ્ઞાનસાગરે કરેલી.[૨૩] (પરિકર પિત્તળનું હોઈ, અસલી મૂળનાયક વિમલનાથની પ્રતિમા પણ પિત્તળની હોવાનો પૂરો સંભવ છે.)

આ સિવાય થોડાક ઇસ્વીસનની ૧૮-૧૯મી શતાબ્દીના શ્વેતામ્બર લેખો, તેમ જ કેટલાક દિગમ્બર સમ્પ્રદાયના ૧૫-૧૭મી શતાબ્દીના લેખો જોવામાં આવ્યા છે, જેનો અહીં સમાવેશ કર્યો નથી.

પાદટીપો

૧. **Travels in Western India**, reprint, Delhi 1971, Nos. XI (1–3) and XII (1–4), pp. 504–512.

૨. Ed. James M. Campbell, **Gazetter of the Bombay Presidency**, Vol. 1, Pt. 1, "History of Gujarat," Bombay 1896, P. 177.

૩. **Report on the Antiquities of Kathiawad and Kacch** (1874–75), Archaeological Survey of Western India. reprint, Varanasi 1971; pp. 159–170. આ સિવાય બર્જેસના **Memorandum on the Antiquities at Dabhoi, Ahmedabad, Than, Junagadh, Girnar and Dhank**, London, 1875 માં પ્રારંભિક નોંધો છે.

૪. કે.કા. શાસ્ત્રીના ચૂડાસમા વંશ સમ્બન્ધ લેખોમાં આ સ્પષ્ટતા વરતાય છે.

૫. "Inscpritions of Girnar," **Revised List of the Antiquarian Remains in the Bombay Presidency**, Vol VIII.

૬. "Inscriptions of Kathiawad," **New Indian Antiquary**, Vols. 1—III, Poona 1934–1941.

૭. **प्राचीन जैन लेखसंग्रह (द्वितीय भाग)**, પ્રવર્તક શ્રીકાંતિવિજયજી જૈન ઇતિહાસમાળા, પુષ્પ ૭મું, જૈન આત્માનંદ સભા–ભાવનગર ૧૯૨૧, પૃ. ૪૭–૭૪.

૮. એજન, પૃ. ૬૯–૧૦૦.

૯. પ્રાચીન તીર્થમાળા–સંગ્રહ (ભાગ ૧લો) શ્રી યશોવિજયજી જૈન ગ્રન્થમાલા, ભાવનગર સં.૧૯૭૮ (ઈ.સ. ૧૯૨૨), પૃ. ૫૭.

૧૦. **ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો (ભાગ ૨જો)**, શ્રી ફાર્બસ ગુજરાતી સભા ગ્રન્થાવલિ ૧૫, મુંબઈ ૧૯૩૫, પૃ. ૫૧, ૫૬, અને ૧૫૪; તથા પ્રસ્તુત ગ્રન્થનો **ભાગ ૩જો**, ફા. ગુ. સ. ગ્ર. ૧૫, મુંબઈ ૧૯૪૨, પૃ. ૧૪, ૧૯, ૨૩, ૯૮, ૩૨, ૩૭, ૪૨; તથા **એજન**, "પુરવણીના લેખો", પૃ. ૧૯૧, ૨૧૦, ૨૫૪, તેમ જ ૨૫૭–૨૫૮.

૧૧. **Jaina Tirthas in India and Their Architecture**, Shri Jaina Kala Sahitya Samsodhaka Series 2, English series Vol II, Ahmedabad 1944, P. 34.

૧૨. "ગિરનારના ત્રણ અપ્રસિદ્ધ લેખો" સ્વાધ્યાય પુ. ૫, અંક ૨ પૃ. ૨૦૪–૨૧૦. તથા "A Collection of Some Jaina Images from Mount Girnar," **Bulletin of the museum and Picture Gallery**, Baroda, Vol XX, pp. 34-57, Fig. 3 (pl XLIII)

૧૩. "ગિરનારના એક નવપ્રસિદ્ધ પ્રશસ્તિ–લેખ પર દષ્ટિપાત," **સ્વાધ્યાય,** પુ. ૮, અંક ૪, પૃ. ૪૬૯–૪૮૯.

૧૪. જેમકે પૂર્ણતલ્લગચ્છીય સુપ્રસિદ્ધ હેમચન્દ્રાચાર્યના પ્રગુરુના પ્રગુરુ યશોભદ્ર સૂરિએ (ઇસ્વીસનના દશમા શતકના અન્તભાગે) ગિરનાર પર સંથારો કર્યાનો ઉલ્લેખ પ્રસ્તુત ગચ્છના દેવચન્દ્રસૂરિના શાંતિનાથચરિત્ર (પ્રાકૃતઃ સં. ૧૧૬૦/ઈ.સ. ૧૧૦૪), તથા હેમચન્દ્રાચાર્યના ત્રિષ્ઠિશલાકાપુરુષચરિત્ર (૧૨મી શતાબ્દી મધ્યભાગ)ની પ્રાન્ત–પ્રશસ્તિ, ઇત્યાદિ સાહિત્યમાં મળે છે; તથા થારાપદ્રગચ્છીય વાદિ વેતાલ શાંતિસૂરિએ ઉજ્જયન્તગિરિ પર સં. ૧૦૯૬/ઈ.સ. ૧૦૪૦માં પ્રાયોપવેશન કર્યાનો પ્રભાવકચરિતમાં નિર્દેશ થયો છે.

૧૫. Nawab, **Jaina Tirthas**., p. 34.

૧૬. નવાબે આ પટ્ટને "વીસવિહરમાન"નો માન્યો છે તે ભૂલ જ છે.

૧૭. સંઘવી શત્રરાજવાળી આ ગ્રન્થમાં સંપાદિત (મધુસૂદન ઢાંકી, વિધાત્રી વોરા) માં આવો ઉલ્લેખછે.

૧૮. સંઘપતિ ગુણરાજ તથા સંઘપતિ શ્રીનાથની સાથે સોમસુંદરસૂરિ ઓછામાં ઓછું બે વાર તો યાત્રાર્થે ગિરનાર ગયેલા: (જુઓ મો. દ. દેશાઈ, **જૈન સાહિત્યનો**., પૃ. ૪૫૬, ૪૫૮, ઇત્યાદિ.

૧૯. **જૈન તીર્થોનો ઇતિહાસ,** શ્રી ચારિત્ર સ્મારક ગ્રંથમાળા: પુષ્પ ૩૮મું, અમદાવાદ ૧૯૪૯, પૃ. ૧૨૭.

૨૦. તપગચ્છીય રત્નસિંહસૂરિ–શિષ્યની પંદરમા શતકના મધ્યના અરસામાં રચાયેલી ગીરનાર–તીર્થમાળામાં નીચે મુજબ ઉલ્લેખ છે:

સામી વિમલનાથ તિંહિ ગાજઈ
નિરૂમલ સોવનમય તનું છાજઈ,
રાજઈ મહિમ નિધાન;
ચિંતામણિ શ્રીપાસ જિણેસર
સુરતરૂ અજિતનાથ તિત્થેસર,
બિહુપરિ સોવન વાન, ૧૫
પીતલમય જિન પ્રતિમા બહુવિધ
સમવસરણિ શ્રીવીર ચતુર્વિધ
પૂજુ પુણ્ય નિધાન;
પનરનવોત્તર ફાગુણ માસિઈં,
વંદુ જાં સસિ ભાણ. ૧૬

(સં. વિજયધર્મસૂરિ, **પ્રાચીન તીર્થમાળા–સંગ્રહ,** ભાવનગર સં. ૧૯૭૮/ઈ.સ. ૧૯૧૨, પૃ. ૩૫.)

આ પ્રમાણને હિસાબે મૂળ પ્રતિમા સોને રસેલ કે ચકચકિત પિત્તળની હશે. એમાં કહેલ પિત્તળના મહાવીરના સમવસરણનો મોટો ખંડિત ભાગ ભોંયરામાંથી પ્રાપ્ત થયો છે. આ વિમલનાથનો પ્રાસાદ ખંભાતના શ્રેષ્ઠી શાણરાજ તથા ભુંભવે કરાવેલો. તેમાં પિત્તળની પ્રતિમા હોવાનું તપાગચ્છ હેમહંસગણિની ગિરનાર ચૈત્ય–પરિપાટીમાં નોંધાયું છે: યથા:

(શા? શા)ણગર પ્રાસાદિ બિંબ પિત્તલમઈ ઠાવિઅ ૨૮' (જુઓ. પં. બેચરદાસ જીવરાજ દોશી, **પુરાતત્ત્વ**, ૧-૩ એપ્રિલ ૧૯૨૩, પૃ. ૨૯૬.)

૨૧. શાણરાજ ભુંભવની મૂળ પ્રશસ્તિ ખંડિત રૂપે મળતી હોઈ તેમાં પ્રતિષ્ઠાનું જે નિશ્ચિત રૂપે વર્ષ દીધું હશે તે પ્રમાણ લુપ્ત થયું છે.

૨૨. જુઓ Diskalkar, **Inscriptions**., p. 120.

૨૩. વિજયધર્મસૂરિ, પૃ. ૫૭, પાદટીપ.

ઋણસ્વીકાર

અહીં પ્રકટ કરેલ બન્ને ચિત્રો American Institute of Indian Studies, Varanasi Center, ના ચિત્રકોશમાંથી પ્રાપ્ત થયા છે. પ્રસ્તુત સંસ્થાના સહાય અને સૌજન્યનો અહીં સાનંદ સ્વીકાર કરીએ છીએ. ચિત્રસ્થ બન્ને પટ્ટો અગાઉ સારાભાઈ નવાબના ઉપર સન્દર્ભ સૂચિત ગ્રન્થમાં Plate 33, Figs 73–74 રૂપે પ્રગટ થઈ ચૂક્યાં છે; પણ એ પુસ્તક અલભ્ય હોઈ ચિત્રોને અહીં સંદર્ભ-સુવિધાર્થે પુનઃ પ્રકાશિત કરવાનું યોગ્ય માન્યું છે.

ઉજ્જયન્તગિરિના પૂર્વપ્રકાશિત અભિલેખો વિષે

મધુસૂદન ઢાંકી–લક્ષ્મણ ભોજક

તીર્થરાજ ઉજ્જયન્તગિરિ પર જુદા જુદા સ્રોતોમાં પ્રકાશિત કેટલાક મહત્ત્વપૂર્ણ અભિલેખોનું થવું ઘટે તેટલું મૂલ્યાંકન થયું નથી. તેનાં કારણોમાં મૂળ લેખોની દોષપૂર્ણ વાચનાઓ, સંપાદકો અને સંકલનકારોમાંથી કેટલાકના જૈન સાહિત્ય અને ઐતિહાસિક પરંપરાઓના જ્ઞાનનો અભાવ, અને ગવેષણા ચલાવવાને બદલે કેવળ એમને જરૂરી લાગ્યું તેટલા પ્રમાણમાં અને ઉપલક દૃષ્ટિએ સમજાયું તે પ્રમાણે, અનુવાદ વા ભાવાર્થ આપી સંતોષ પકડવાની વૃત્તિ હોય તેમ લાગે છે. અહીં આથી નવેક જેટલા વિશેષ મહત્ત્વ ધરાવતાં અભિલેખોની, શકય હતું ત્યાં પુનર્વાચના કરી, વિશેષ અન્વેષણા સહિત વિચારણા કરીશું.

(૧)

સ્થાપના–મિતિ ધરાવતા આ લેખને શ્રી છો. મ. અત્રિ પ્રકાશમાં લાવ્યા છે.[૧] અત્યંત ટૂંકા એવા આ ત્રણ પંક્તિમાં કોરાયેલ લેખનું વર્ષ સં. ૧૧૯૪/ઈ.સ. ૧૧૩૮નું છે; અને ગિરનારગિરિ પર અદ્યાવધિ પ્રાપ્ત લેખોમાં કદાચ સૌથી પ્રાચીન છે. કાળની દૃષ્ટિએ તે ચૌલુક્યાધીપ જયસિંહદેવ સિદ્ધરાજના સૌરાષ્ટ્ર પર સ્થપાઈ ચૂકેલ શાસન અંતર્ગત આવે છે. લેખ આ પ્રમાણે છે:

सं ११९४ वर्षे ठ. थेहासुत ठ. जसयोगस्य ।[२]

ઠક્કુર જસયોગ (યશઃયોગ) કોણ હતા, શું હતા, અને કયા કારણસર આ લેખ કોતરવો પડયો છે તે જણાવ્યું નથી. લેખ સોલંકીયુગમાં મળે છે તેવા, પ્રાચીન પાળિયા પદ્ધતિના પ્રસ્તર–ફલક પર કોરેલ છે. લેખના ઉપરના ભાગમાં, તકતીમાં, અશ્વારૂઢ પુરુષની આકૃતિ પૂર્ણભાસ્કર્યમાં ઉઠાવેલી છે: (ચિત્ર ૧). નીચે બાજુમાં છત્રધર એમના મસ્તકને છત્રછાયા કરી રહેલો દર્શાવ્યો છે.[૩] લેખમાં જો કે કહ્યું નથી, તો પણ આ ખાંભી સં. ૧૧૯૪માં ઠક્કુર જસયોગના સંભવતયા ગિરિનારગિરિ પર થયેલ આકસ્મિક યા અન્ય કારણસર મરણ (કે સલ્લેખનાથી પ્રાપ્ત કરેલ મરણ?) ઉપલક્ષે જિન નેમીશ્વરના મંદિરની આસપાસમાં કયાંક ખોઢી હશે તેવું અનુમાન થઈ શકે.[૪] 'ઠક્કુર' સંજ્ઞા ધરાવતા જસયોગ એ યુગના કોઈ જૈન રાજપુરુષ હશે; પણ તેમના વિષે ઉપલબ્ધ સ્રોતોમાંથી પ્રકાશ લભ્ય બનતો નથી.

(૨)

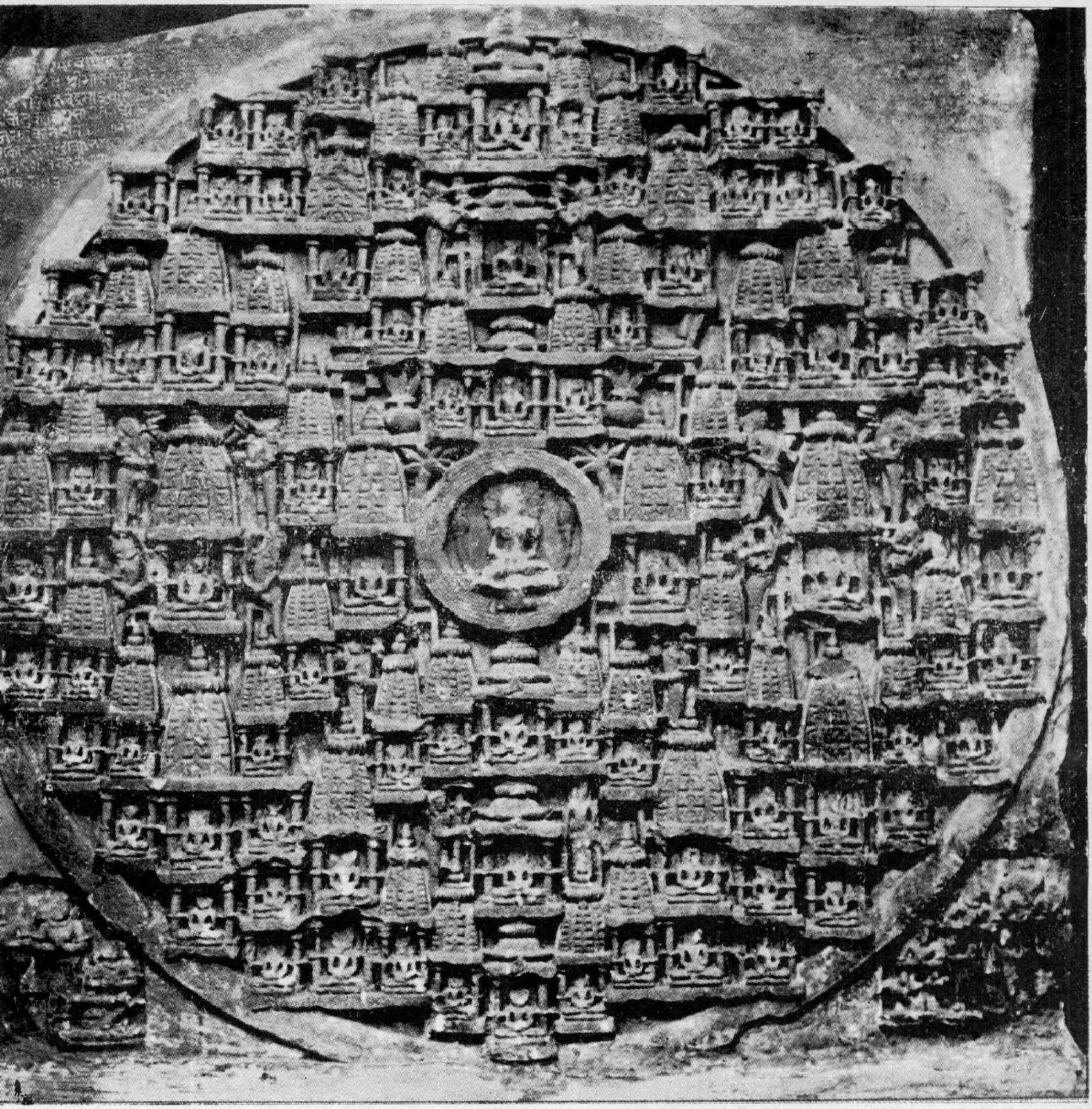
આ લેખની વાચના બર્જેસ-કઝિન્સ દ્વારા અપાયેલી છે.[૫] પ્રસ્તુત લેખ નેમિનાથ જિનાલયની જગતીના ઉત્તર પ્રતોલી-દ્વારની આંતરભિત્તિના એક પાષાણ પર અંકિત હતો; પણ સાંપ્રત કાળે સમારકામ દરમિયાન ત્યાં રહેલા લેખો ધરાવતા પથ્થરો અસ્તવ્યસ્ત થયા છે, જેના પરિણામે આજે તો આ મહત્ત્વપૂર્ણ લેખ ગાયબ થયો છે, આથી મૂળ બર્જેસ-કઝિન્સે આપેલી વાચના પર આધાર રાખવો પડયો છે. લેખમાં કેટલેક સ્થળે કયાંક કયાંક ખાલાં છે તેમાં શકય હતું તેટલા સાધાર–સતર્ક (ચોરસ કૌંસમાં) પૂરણી કરી, લેખના તાત્પર્યને સ્પષ્ટ કરવા પ્રયત્ન કર્યો છે: ઉપલબ્ધ પાઠ આ પ્રમાણે છે:



१. सं. ११९४ना स्मृतिलेख युक्त पालियामां
(वर्तमानमां जूनागढ़ म्यूजियम)

२. सं. १२४४नो प्रभानन्द सूरिनो स्मृतिलेख
(वर्तमानमां जूनागढ़ म्यूजियम)





३. सं. १२५६नो नन्दीश्वरद्वीपपट्ट, सगराम सोनीनुं मन्दिर, गिरनार

......राजदेब प[ति] सिध(द्ध) चक्रपति
श्री जयसिंघदेव [कल्याण] विजय [राज्ये]...
पार करणायतन पितभि (?)...वातेन
[येन]केन उपायेन जादवकुलतिलक...तीर्थंकर
श्रीनेमिनाथप्रासाद...ठ. कीका च ठ. वात...
...सूत्र [०] विक्रम मारुति...

લેખનો સાલ બતાવતો ભાગ તે કાળે નષ્ટ થઈ ચૂક્યો હશે, યા વાંચી શકાયો નહીં હોય. લેખનો પૂરો અર્થ સમજવો તો અસંભવિત છે; પણ સિદ્ધ ચક્રપતિ (સિદ્ધ ચક્રવર્તી) શ્રી જયસિંહદેવનું શાસન તે વખતે ચાલતું હતું એ તો તદ્દન સ્પષ્ટ છે. બીજો મહત્ત્વનો ઉલ્લેખ 'કરણાયતન' (કર્ણાયતન)નો છે. નાગેન્દ્રગચ્છીય આચાર્ય વિજયસેનસૂરિના રેવંતગિરિરાસુ (આ. ઈ. સ. ૧૨૩૨) અનુસાર ખેંગારને હણ્યા બાદ સિદ્ધરાજે અહીં સજ્જનને સોરઠનો દંડનાયક બનાવેલો, જેણે નેમિનાથના પુરાણા મંદિરનું નવનિર્માણ સં. ૧૧૮૫/ ઈ. સ. ૧૧૨૯માં કરાવેલું.[૬] પ્રભાચંદ્રાચાર્યના પ્રભાવકચરિત્ર (સં. ૧૩૪૪/ ઈ. સં. ૧૨૭૮) અનુસાર નવનિર્માણ પૂર્વે નવ વર્ષથી (એટલે કે ઈ. સ. ૧૧૨૦થી) સોરઠ દેશ સજ્જનના અધિકારમાં હતો. સિદ્ધરાજના સોરઠ વિજયની મિતિ ઇતિહાસજ્ઞોએ ઈ. સ. ૧૧૧૫ની માની છે. ચૌદમા-પંદરમા શતકના પ્રબન્ધોમાં પ્રસ્તુત જિનાલયનું અભિધાન સિદ્ધરાજ પિતૃ કર્ણદેવ પરથી 'કર્ણવિહાર' રાખેલું એવું જે કથન મળે છે તેનું આ સમકાલિક અભિલેખ પૂર્ણતયા સમર્થન કરી રહે છે.

(૩)

નેમિનાથના મંદિરની દેવકુલિકાઓની હારમાળામાં પરોવેલ ઉત્તર તરફની પ્રતોલીની અંદરની ભિંતમાં આ લેખ આજ પણ મોજૂદ છે; એને (સ્વ.) ભગવાનલાલ ઇન્દ્રજીએ (વાચના દીધા સિવાય) ઈ. સ. ૧૧૨૦ (સં. ૧૧૬૬)નો, સજ્જન મંત્રીનું નામ દેતો લેખ માની લીધેલો અને વિશેષમાં તેને દક્ષિણ દ્વારમાં કંડારેલ હોવાનું બતાવેલું.[૭] પણ આ તમામ ધારણાઓ ભ્રાન્ત છે. તે પછી બર્જેસ દ્વારા[૮] તેમજ બર્જેસ કઝિન્સ દ્વારા[૯] એમ બે વાર તેની વાચના છપાયેલ છે; બન્નેમાં પાઠાન્તર પણ છે, અને પાઠવાચના પણ ક્યાંક ક્યાંક દોષપૂર્ણ છે. લેખમાં આવતા મુનિઓને તેઓ ઓળખી શક્યા નથી; પણ (સ્વ.) પં. લાલચન્દ્ર ગાંધી દ્વારા તેની યથાર્થ સ્પષ્ટતા થયેલી છે.[૧૦] છેલ્લા સમારકામમાં લેખના બેમાંથી એક પથ્થરને કાપવામાં આવ્યો છે અને લેખ ધરાવતા પથ્થરો પણ આડાઅવળા ગોઠવ્યા છે. આથી વાંચવામાં મુશીબત ઊભી થવા અતિરિક્ત લેખની છયે પંક્તિના છેલ્લા ત્રણ-ચાર અક્ષરો ઉડી ગયા છે: આથી અમારી અને બર્જેસાદિની વાચના મેળવીને નીચે તેનો સંશુદ્ધ પાઠ આપીએ છીએ :

श्रीमत्सूरिधनेश्वरः समभवन्नी शीलभ (द्रा?द्रा) त्मजः
शिष्यस्तत्पदपंकजे मधुकर क्रीडाकरो योऽभवत् ।
शिष्यः शोभितवेत्र नेमिसदने श्रीचन्द्रसूरि...त...
श्रीमद्रेवतके चकार शुभदे कार्यं प्रतिष्ठादिकम् ॥१॥
श्री सज्ञातमहामात्य पृष्टार्थविहितोत्तरः मे समुदभूतवशा
देवचण्डादि जनतान्वितः । सं. १२(७?०)६ ॥

આમાં પહેલી વાત તો એ છે કે સજ્જન મંત્રીનું તેમાં નામ જ નથી. ત્યાં 'સઙગાત–મહામાત્ય" જ વંચાય છે. બીજી વાત એ છે કે ત્યાં લેખનું વર્ષ સં. ૧૧૭૬ નહીં પણ ૧૨૭૬ જેવું વંચાયેલું; પણ શ્રીચન્દ્રસૂરિની સમય-મર્યાદા જોતાં ત્યાં ત્રીજો અંક કાં તો શૂન્ય (૧૨૦૬) કે બહુ બહુ તો એકનો અંક (૧૨૧૬) હોવો ઘટે.[૧૧] "૭" અંક, કોરનાર સલાટે ભ્રમવશ વા પ્રમાદવશ કોર્યો લાગે છે. આમ લેખ ઈ. સ. ૧૧૫૦ અથવા ઈ. સ. ૧૧૬૦નો હોવો ઘટે. શ્રીચન્દ્રસૂરિની ઘણિક સાહિત્યિક રચનાઓ ઉપલબ્ધ છે. આચાર્યપદ પૂર્વે તેમનું નામ 'પાર્શ્વદેવગણિ' હતું. અને તેમની કૃતિઓ સં.૧૧૬૯/ઈ. સ. ૧૧૧૩થી લઈ સં.૧૨૨૮/ઈ. સ. ૧૧૭૦ સુધીના ગાળામાં મળે છે.[૧૨] પ્રસ્તુત કૃતિઓ પરથી સ્પષ્ટ છે કે તેમનો મુનિવંશ પ્રસિદ્ધ ચન્દ્રકુલના આમ્નાયમાં હતો; અને ત્યાં તેમણે પોતાની જે ગુરુ પરમ્પરા આપી છે તે ગિરનારના શિલાલેખ મુજબ મળી રહે છે. તદનુસાર એમની ગુર્વાવલિ આ પ્રમાણે બને છે :

ચન્દ્રકુલ
શીલભદ્રસૂરી
|
ધનેશ્વરસૂરિ
|
શ્રીચન્દ્રસૂરિ

આબૂ–દેલવાડાની વિમલવસહીમાં દેવકુલિકા ક્રમાંક ૧૪ની ભિંત જે લેખો કંડારેલા છે તેમાં સં. ૧૨૦૬/ઈ. સ. ૧૧૫૦નો મંત્રી પૃથ્વીપાલના સમુદ્ધાર સમ્બદ્ધ જે અભિલેખ કોરેલ છે ત્યાં સંઘ સહિત શીલભદ્રસૂરિની (શિષ્ય-પરમ્પરા)માં થયેલ શ્રી ચન્દ્રસૂરિનો श्रीशीलभद्रसूरीणां शिष्यैः श्रीचन्द्रसूरिभिः । એવો પ્રારંભમાં ઉલ્લેખ છે.[૧૩] આ શ્રીચન્દ્રસૂરિ તે ગિરનારના અભિલેખવાળા શીલભદ્રસૂરિ પ્રશિસ્ય શ્રીચન્દ્રસૂરિથી અભિન્ન જણાય છે. આબૂની તીર્થયાત્રા મિતિ—ઈ. સ. ૧૧૫૦—ને લક્ષમાં લઈએ તો એમના દ્વારા ગિરનાર પર થયેલ પ્રતિષ્ઠાદિક કાર્યો અને એમના ગિરનારના લેખની મિતિ ઈ. સ. ૧૧૬૦ હોવાની સંભાવના બલવત્તર બને છે. લેખ કુમારપાળના સમયનો છે તેટલું ચોક્કસ. "સઙગાત મહામાત્ય" કોણ હતા તેમના વિષે ઉપલબ્ધ સ્રોતોમાંથી કંઈ જ માહિતી મળી શકતી નથી.

(૪)

નેમિનાથ મંદિરથી પાછળ કથિત ઉત્તર તરફના પ્રતોલી દ્વારમાં એક અન્ય પ્રાચીન લેખ પણ કંડારેલ છે,[૧૪] જેની અપભ્રષ્ટ ભાષાને કારણે તેમજ તેમાં નિર્દેશિત સ્થળ તેમજ વાસ્તુ પરિભાષા ન સમજી શકવાને લીધે તેનું અર્થઘટન ઠીક રીતે કરવામાં આવ્યું નથી. એ લેખની તપાસ કરતાં એની પણ ત્યાંના બીજા લેખોની માફક જ દુર્દશા થયેલી જોવા મળી. આથી બર્જેસે કરેલી વાચના સાથે વર્તમાને ખૂબ જ ખંડિત થયેલ લેખની અમારી વાચના મેળવી નિમ્નાનુસાર પાઠ રજૂ કરીએ છીએ :

संवत १२१६ वर्षे चैत्र शुदि ८ रवावद्येह श्रीमदुज्जयन्ततीर्थे जगती समस्त देवकुलिका-सत्क छाजाकुवालिसंविरण संघवि ठ. सालवाहण प्रतिपत्या सू. जसहड (ठ. पु. ?) सावदेवेन परि-पूर्णाकृता ॥ तथा ठ. भरतसुत ठ. पंडि[त] सालवाहणेन नामजरिसिया (?नागमोरिझरिया) परितः कारित [भ]ाग चत्वारि बिंबीकृत कुंड कर्मांतरतदधिष्ठात्री श्रीअंबिकादेवी प्रतिमा देवकुलिका च निष्पादिता ॥

ભાષા વિભ્રષ્ટ હોવા છતાં અર્થ તો સમજાય છે જ: "સંવત ૧૨૧૫ (ઈ. સ. ૧૧૫૯)ના ચૈત્ર શુદિ આઠમને રવિવાર(ના દિને) (અદ્યેડ) ઉજ્જયન્તતીર્થ (નેમિનાથના મન્દિર)ની જગતી (પર) બધી જ દેવકુલિકાઓ(નું બાંધકામ) છાદ્ય ('છાજા', છજ્જા), કપોતાલિ ('કુવાલિ', કેવાળ) અને સંવરણા ('સંવિરણ', સામરણ) સમેત સંઘવિ (સંઘપતિ) ઠક્કુર શાલિવાહન ('સાલવાહણ')ની નિગાહમાં સૂત્રધાર યશઃભટ (જસહડ')ના (પુત્ર) શર્વદેવે ('સાવદેવે') પૂરું કર્યું. (તથા) ઠક્કુર ભરત ('ભરથ')ના પુત્ર (ઉપર્યુક્ત) ઠક્કુર પંડિત શાલિવાહને ('સાલવાહણે') નાગમોરઝરાને ફરતી ચાર મૂર્તિઓ સહિત કરેલ કુંડના છેડે તેની અધિષ્ઠાત્રી અંબિકાદેવીની પ્રતિમા દેવકુલિકા સહિત નીપજાવી ('નિષ્પાદિતા', કરાવી)." મૂળ સંપાદક બર્જેસ–કઝિન્સે તો વાસ્તુના પારિભાષિક શબ્દો અનુવાદમાં છોડી જ દીધા છે, અને અનુવાદ પણ બહુધા ભ્રાન્તિમૂલક છે.[૧૫] (સ્વ.) મુનિ જિનવિજયજીએ તેમાં જરાતરા સુધારો કર્યો છે; પણ તેઓ પણ 'કુવાલિ' અને 'સંવિરણ' ઇત્યાદિનો અર્થ સમજી શક્યા નથી.[૧૬] જ્યારે અન્ય સંકલનકાર (સ્વ.) ગિરજાશંકર આચાર્યે બર્જેસાદિની જૂની ભ્રાન્તિઓને યથાતથા જાળવી રાખી છે.[૧૭] લેખમાં આવતા 'નાગઝરા'નો ઉલ્લેખ ગિરનાર અનુલક્ષે ઈસ્વીસનના પંદરમા શતકમાં યાત્રી મુનિઓ દ્વારા લખાયેલ અનેક ચૈત્ય પરિપાટીમાં આવે છે,[૧૮] અને ત્યાં તેનું સ્થાન 'ગજેન્દ્ર-પદ-કુંડ' (હાથી પગલાના કુંડ) સમીપ હતું.

(૫)

પ્રસ્તુત લેખનો પથ્થર નેમિનાથના મંદિરની પૂરણીમાંથી નીકળેલો. આ નિષેદિકા પરના લેખની વાચના શ્રી. છો. મ. અત્રિએ સાર્થ-સટિપ્પણ પ્રગટ કરી છે[૧૯] પણ શ્રી અત્રિના, અને અમે કરેલ વાચના તેમજ અર્થઘટનમાં સારું એવું અન્તર છે. સાત પંક્તિમાં કોરેલો લેખ નીચે (ચિત્ર '૨') મુજબ છે:

सं[०] १२४४ वैशाख सुदि ३ वादींद्र श्रीआनंदसूरिशिष्य श्रीप्रभानंदसूरयः सपादलक्षात् सहोदरसंघः सेनापति श्रीदूदेन सह यात्रायामागच्छतः सुरधारायां सुरसदनं ययुः। तन्(म? मृ?) +ाः यो।[२०]

"સેનાપતિ દૂદ સાથે સપાદલક્ષ(ચાહમાનોના શાકંભરી દેશ)ના સંઘ સહિત (ઉજ્જયન્તગિરિની) યાત્રાર્થે આવેલ, વાદીન્દ્ર આનન્દસૂરિના શિષ્ય પ્રભાનંદસૂરિ સુરધારા પર સં. ૧૨૪૪ (ઈ. સ. ૧૧૮૮) વૈશાખ સુદિ ત્રીજના દિને કાળધર્મ પામ્યા (सुरसदनं ययुः), તેમનું (આ મૃત્યુ-સ્મારક છે?)"

લેખમાં કહેલ પ્રભાનન્દસૂરિ કોણ હતા તે વિશે પ્રાપ્ત સ્રોતોમાંથી કોઈ સૂચન મળતું નથી. લેખમાં તેમના ગચ્છ વિશે કહેવામાં આવ્યું નથી; પણ ગુરુ આનન્દસૂરિ માટે "વાદીન્દ્ર" વિશેષણ લગાવ્યું છે તે જોતાં તો તેઓ નાગેન્દ્ર ગચ્છમાં થયેલા પ્રસિદ્ધ "વાદી આનન્દસૂરિ" હોવા ઘટે. આનન્દસૂરિને (અને તેમના સતીર્થ્ય અમરચન્દ્રસૂરિને) તેમની નાની ઉંમરમાં પણ જબરી નૈયાયિક વિદ્વત્તા અને વાદશક્તિને કારણે "વ્યાઘ્ર શિશુક" (અમરસૂરિને "સિંહશિશુક")નું બિરૂદ જયસિંહદેવ સિદ્ધરાજે આપેલું. પ્રભાનન્દસૂરિના ગુરુ વાદીન્દ્ર આનન્દસૂરિનો સંભવ્ય સમય, અને નાગેન્દ્રગચ્છીય વાદી આનન્દસૂરિની સમયસ્થિતિ જોતાં એ બંને આચાર્યો અભિન્ન જણાય છે. પ્રભાનન્દસૂરિની મરણ-તિથિ (ઈ. સ. ૧૧૮૮)–ચૌલુક્ય ભીમદેવ દ્વિતીય–ના શાસનકાળ અંતર્ગત આવે છે. જે "સુર-ધારા" સ્થાન પર પ્રભાનન્દસૂરિ (કદાચ વૃદ્ધાવસ્થા, ગિરનારનો આકરો ચઢાવ, અને એથી થાકને

કારણે, કે પછી સંથારો કરીને) દેવલોક પામેલા તે સંભવતઃ હાલનું ગૌમુખી ગંગાવાળું સ્થાન, કે પછી કદાચ હાથી પગલાં પાસે કુંડમાં પડતી જલધારાનું સ્થળ હશે.

(૬)

હાલ સંગ્રામ સોનીના કહેવાતા મંદિરના મંડપમાં મૂકાયેલ (પણ મૂળે નેમિનાથની ભમતીમાં હશે તે) નંદીશ્વર–દ્વીપના પટ્ટ (ચિત્ર '૩') પરના લેખની વાચના તો ઠીક છે પણ એનો અર્થ કોઈએ જ સમજ્યું હોય એમ લાગતું નથી! મૂળ લેખ દત્તાત્રય બાલકૃષ્ણ ડિસ્કળકરે સંપાદિત કરેલો.[૨૧] ને તે પછી (સ્વ.) આચાર્યના સંકલનમાં તે સ્થાન પામ્યો.[૨૨] શ્રી અત્રિએ પણ તેનો ઉલ્લેખ કર્યો છે.[૨૩] લેખ પટ્ટના ઉપરના ભાગમાં બે ખૂણામાં કોતરાયેલ છે. ડાબી બાજુનો ખૂણો ખંડિત થતાં ચારેક પંક્તિઓના પ્રારંભના અક્ષરો નષ્ટ થયા છે. છતાં એકંદરે લેખની મુખ્ય વાતો સમજવામાં કઠણાઈ નડતી નથી. કારણ વિનાની કઠણાઈ તો લેખનો અર્થ ખોટી રીતે ઘટાવવાને કારણે ઊભી થઈ છે; એટલું જ નહીં, લેખ પર વિશ્વાસ ન રાખી શકાય તેવો પણ અભિપ્રાય વ્યક્ત થયો છે, જેનું નિરસન અહીં આગળની ચર્ચામાં થશે. લેખ આ પ્રમાણે છે:

[स्वस्तिः संवत्] १२५६ वर्षे ज्येष्ठ सुदि १३ शुक्रे ॥
विभू[तं] [श्रीआम्र] देवः श्रीमालान्वयगं वरं ।
कुमुदाक[र]+++सजज्ञे चंद्रमा इव ॥१॥
कुमारपालदेवस्य चौलुक्यान्वयभास्वतः ।
प्रताप इव धौरे(ये ?य) सच्चक्रावहनोद्यमः ॥२॥
स दंडनायकोत्तंसस्तत्पुत्रोऽभयदा(ह्वः) ।
जिनप्रणितसद्धर्मपारावारनिशाकरः ॥३॥
जनाशाभूतराजीनां वसंतस्तत्सुतोऽजनि ।
ख्यातो वसंतपाला[ख्यो] राजलक्ष्मी विभूषितः ॥४॥
नंदीश्वर वरद्वीप जैन बिंबान्यलंकरत् ।
जनकश्रेयसे सोयं जगद्देव प्रबोधतः ॥५॥
श्रीचन्द्रसूरिसच्छिष्य श्रीजिनेश्वरसद्गुरोः ।
वेंद्रसूरिभिः शिष्यैः द्वीप एषद्दे प्रतिष्ठितः ॥६॥
द्वीपोयं नंदतां तावदुज्जयंताह्वे गिरौ ।
जगत्यामुदित्तौ यावत्सूर्यचंद्रमसाविमौ ॥७॥

લેખારંભે પટ્ટસ્થાપનાની મિતિ [સં.] ૧૨૫૬ (ઈ. સ. ૧૨૦૦) જેઠ સુદી ૧૩ને શુક્રવારની આપી છે. પછી ૭ શ્લોકમાં કારાપકની વંશાવલિ તથા પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્યની ગુર્વાવલિ આપી છે: યથાઃ "શ્રીમાલિ અન્વયમાં (શ્રીમાલી જ્ઞાતિમાં) (સરોવરને વિશે?) પ્રકાશમાન ચન્દ્રમા સમો, અને ચૌલુક્ય વંશના આદિત્ય સમાન 'કુમારપાળદેવના' (શાસન)ચક્રને ધારણ કરી વહન કરવામાં તત્પર એવો '[આમ્ર]દેવ' નામનો દંડનાયક થયો. તેને જિન પ્રણિત સધ્ધર્મ રૂપી ચન્દ્ર સમાન 'અભયદ' નામક પુત્ર થયો. તેને રાજલક્ષ્મીથી વિભૂષિત (જનાશાભૂતરાજીનાં?) વસન્ત સમો 'વસંતપાલ'

નામનો પુત્ર થયો. તેણે 'જગદ્દેવ'ના અનુરોધથી પિતા (વસન્તપાલ)ના શ્રેય માટે (બાવન) જિનબિંબ યુક્ત મોટો 'નંદીશ્વર દ્વીપ(નો પટ્ટ)' કરાવ્યો. 'શ્રીચન્દ્રસૂરિ'ના શિષ્ય 'જિનેશ્વર(સૂરિ)' જેના સદ્દગુરુ છે તે 'દેવેન્દ્રસૂરિ'એ આ આનંદકારી વા માંગલિક (નંદીશ્વર) દ્વીપ(પટ્ટ)ની પ્રતિષ્ઠા 'ઉજ્જયન્ત' નામના 'પર્વત' પર કરી, જે સૂર્ય–ચન્દ્ર પ્રકાશે ત્યાં સુધી જગતીને ઉદ્દિત્ત કરતો રહે."

પટ્ટનો કારાપક કુમારપાલના કોઈ દેવાન્ત નામક શ્રીમાલકુલના દંડનાયકનો પૌત્ર વસન્તપાલ છે. કુમારપાલના જૈન દંડનાયકોમાં દેવાન્ત નામધારી બે શ્રીમાળી દંડનાયકો હતા: એક તો ઉદયન મંત્રીનો પુત્ર આમ્રભટ્ કિંવા આમ્રદેવ, જેણે ભૃગુકચ્છમાં સુવિશ્રુત મુનિસુવ્રત જિનના મંદિરનો પુનરુદ્ધાર કરી નવું બંધાવ્યું; બીજો તે મહત્તમ રાણિગ સુત આંબાક, જેણે કુમારપાળની આજ્ઞાથી ગિરનાર પર ચડવાની પાજા કરાવી. આ આંબાક ઉર્ફે આમ્રદેવનો, અને તેના દ્વારા કરાવેલ "પદ્યા"-નો, ઉલ્લેખ સિદ્ધરાજ તેમ જ કુમારપાળની સભાના મહાકવિ શ્રીપાલના પુત્ર કવિવર સિધ્ધપાલે રચેલી કોઈ પ્રશસ્તિમાંથી સોમપ્રભાચાર્યના **જિનધર્મપ્રતિબોધ** (સં. ૧૨૪૧/ઈ. સ. ૧૧૮૫)માં તેમના ગિરનાર પાજા-સંબંધીના વિવરણમાં ટાંકયા છે. સોમપ્રભાચાર્યના કથન અનુસાર કુમારપાળે રાણિગપુત્ર (આમ્ર)ને 'સુરાષ્ટ્રાધિપતિ' (સોરઠનો દંડનાયક) બનાવી પ્રસ્તુત કાર્યાર્થે મોકલ્યો. વિજયસેનસૂરિના રેવંતગિરિ રાસમાં પણ કુમારપાળે આંબાકને સોરઠનો દંડનાયક બનાવીને મોકલેલો અને તેણે ત્યાં પાજા કરાવી એવું કથન છે. પછીના લેખક તપાગચ્છીય જિનમંડનના 'કુમારપાલ ચરિત્ર' (સં. ૧૪૯૨/ઈ. સ. ૧૪૩૬)માં પણ એ જ પ્રમાણે નોંધાયેલું છે;[૨૪] અને સ્વયં આંબાકના પણ સં. ૧૨૨૨ અને સં. ૧૨૨૩ (ઈ. સ. ૧૧૬૬-૬૭)ના તત્સમ્બધ્ધ લઘુ અભિલેખો ગિરનાર પર જ છે.[૨૫] અમને તો લાગે છે કે ગિરનાર તીર્થમાં નન્દીશ્વર દ્વીપ–પટ્ટ કરાવનાર વસન્તપાલનો પિતામહ "દંડનાયક — દેવ" અન્ય કોઈ નહીં પણ રાણિગ સુત મહત્તમ આંબાક અપરનામ દંડનાયક આમ્રદેવ જ હોવો ઘટે. ગિરનાર સાથે સંબંધ એને હતો, લાટના દંડનાયક અને ઉદયન મંત્રીના પુત્ર આમ્રદેવને નહીં.

પટ્ટ–કારાપક વસન્તપાલનું વંશવૃક્ષ આ પ્રમાણે નિપજી શકે છે:

શ્રીમાલવંશ

[મહત્તમ રાણિગ]
|
દંડનાયક [આમ્ર]દેવ (મહત્તમ આંબાક)
|
અભયદ
|
વસન્તપાલ

પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્ય દેવેન્દ્રસૂરિને (જો તેમણે પોતે આ લેખનો છંદોબદ્ધ મુસદ્દો તૈયાર કર્યો હોય તો) સારી સંસ્કૃત કાવ્ય-રચના કરતાં આવડતી હતી તેવી પ્રતીતિ થતી નથી! લેખમાં એમણે પોતાના ગચ્છ વિશે કશું કહ્યું નથી; પણ ગુર્વાવલિ નીચે મુજબ આપી છે, જેના પરથી એમના ગચ્છની ઓળખ કરવા પ્રયત્ન કરીશું.

શ્રીચન્દ્રસૂરિ
|
જિનેશ્વરસૂરિ
|
દેવેન્દ્રસૂરિ (સં. ૧૨૫૬/ઈ. સ. ૧૨૦૦)

"શ્રીચન્દ્ર" નામ ધરાવતા અનેક સૂરિવરો થઈ ગયા છે; અને "જિનેશ્વર" નામધારી પણ ત્રણ-ચાર આચાર્ય જાણમાં છે; જ્યારે દેવેન્દ્ર અભિધાનક રાજગચ્છીય તેમ જ તપાગચ્છીય ઇત્યાદિ મુનિઓ પણ એટલા જ સુવિશ્રુત છે, પણ 'શ્રીચન્દ્ર' સાથે જેના શિષ્યનું નામ "જિનેશ્વર" હોય તેવી એક જ ક્રમાવલિ જાણમાં છે; તે રાજગચ્છીય પ્રભાચન્દ્રસૂરિના **પ્રભાવકચરિત્ર** (સં. ૧૩૩૪/ઈ. સ. ૧૨૭૮)ની પ્રાન્ત પ્રશસ્તિમાં મળે છે. પ્રશસ્તિની ગુર્વાવલિ તો લાંબી છે; તેમાં પ્રભાચન્દ્રાચાર્યના ત્રીજા પૂર્વે જ જિનેશ્વર અને ચોથા શ્રીચન્દ્રસૂરિ કહ્યા છે. (ત્યાં જિનેશ્વર પછી કેટલાક સમય માટે તેમના ગુરુબંધુઓ પદ્મદેવ અને જિનદત્ત પણ આચાર્ય પદે રહ્યા હશે તેવો ભાસ થાય છે.) એક અન્ય સહાયકર્તા મુદ્દો એ છે કે શ્રીચન્દ્રસૂરિના ગુરુબન્ધુ વાદીન્દ્ર ધર્મસૂરિનો સમય લગભગ ઈ.સ. ૧૧૨૦–૧૧૮૦ના અરસાનો છે. આમ નંદીશ્વર-પટ્ટના પ્રતિષ્ઠાપક દેવેન્દ્રસૂરિની સમય સ્થિતિ જોતાં તેમનું સ્થાન પ્રસ્તુત રાજગચ્છમાં હોવું ઘટે અને તે નીચે મુજબ હોઈ શકે:

રાજગચ્છ
શ્રીચન્દ્રસૂરિ

- પદ્મદેવ
- જિનદત્ત
- જિનેશ્વરસૂરિ
  - પૂર્ણભદ્રસૂરિ
    - ચન્દ્રપ્રભસૂરિ
      - પ્રભાચન્દ્રાચાર્ય (સં. ૧૩૩૪/ઈ.સ. ૧૨૭૮)
  - દેવેન્દ્રસૂરિ (સં. ૧૨૫૬/ઈ.સ. ૧૨૦૦, નન્દીશ્વરદ્વીપ-પટ્ટ)

નન્દીશ્વર પટ્ટના કારાપકના મંત્રી વંશ તેમજ પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્યના ગચ્છ સંબંધી નિર્ણય થઈ જતાં લેખ સંબંધ મુખ્ય ગવેષણા તો પૂરી થાય છે: પણ પૂર્વના લેખકોના આ અભિલેખ પરના મંતવ્યો વિષે અહીં જોઈ જવું જરૂરી છે. (સ્વ.) ગિરજાશંકર આચાર્યનું કથન (કંઈક અંશે ડિસકળકરના અંગ્રેજીનો તરજૂમો યથાર્થ રૂપેણ ન કરવાને કારણે) અનેક દૃષ્ટિએ કઢંગુ બન્યું છે: જેમકે "પ્રસિદ્ધ ગિરનારની ટેકરી ઉપર સંગ્રામ સોનીના મંદિરથી વાયવ્યમાં નન્દીશ્વરની મૂર્તિના ગોખલાની બન્ને બાજુએ આ લેખ કોતરેલ છે."[૨૬] ગિરનારને "ટેકરી" ભાગ્યે જ કહી શકાય; અને ત્યાં "નન્દીશ્વરની મૂર્તિ" (શિવના નન્દીનું પુરુષાકાર સ્વરૂપ) નહીં પણ "નન્દીશ્વર-દ્વીપ"નો પટ્ટ અભિપ્રેત છે! અને લેખ ગોખલાની બન્ને બાજુએ નહીં પણ પટ્ટના ઉપરના બન્ને ખૂણે કંડારેલો છે. અને પટ્ટ ગૂઢ-મંડપમાં છે! ડિસકળકરે કે આચાર્યે લેખની અંદરની વસ્તુનું યન્ત્રવત્ આલેખન કરવા સિવાય કોઈ જ વિચારણા ચલાવી નથી. બીજી બાજુ શ્રી અત્રિનું કહેવું છે કે "It refers to Kumarapala in 1200 A.D. when Bhimadeva II was ruling over Gujarat. Shri G. V. Ach-

arya has correctly drawn the attention of readers to this inconsistency. This inscription too cannot be relied upon."[૨૭] આમાં ધ્યાનમાં રાખવા જેવું પહેલું તથ્ય એ છે કે લેખની મિતિ ૧૨૦૦ છે તેની ના નહીં, પણ લેખમાં કુમારપાલનું નામ આપ્યું છે તે પટ્ટકારાપક વસન્તપાલના પિતામહ દંડનાયક [આમ્ર]દેવના સન્દર્ભમાં છે, લેખના સમયના સન્દર્ભમાં, કે કારાપક વસન્તપાલના સન્દર્ભમાં નહીં. બીજી વાત એ છે કે શ્રી અત્રિ કહે છે તેવી તો કોઈ "અપ્રસ્તુતતા" તરફ આચાર્યે નિર્દેશ નથી કર્યો. એમણે તો એટલું જ કહ્યું છે કે "લેખ વિ. સં. ૧૨૫૬નો એટલે ભીમ. રાજાના સમયનો છે પણ તેનું નામ લેખમાં આપ્યું નથી."[૨૮] એવા તો ભારતમાં અને ગુજરાતમાં અનેક લેખો – સેંકડો – છે જેમાં પ્રવર્તમાન શાસનકર્તાનું નામ દીધું ન હોય. તે મુદ્દાનું ચકાસણીમાં કોઈ જ મહત્ત્વ નથી.[૨૯] ગુજરાતના એક મંત્રી વંશ સંબંધ આ લેખ નવું અજવાળું પાથરતો હોઈ મૂલ્યવાન છે.

(૭)

શ્રી અત્રિએ ગિરનારથી પ્રાપ્ત થયેલા નવીન લેખોમાં એક વાઘેલા સમયનો – સં. ૧૨૯૯ (ઈ. સ. ૧૨૪૩)નો–તેજપાળ મંત્રીના કાળનો એક અભિલેખ પ્રકટ કરેલો.[૩૦] મૂળ અભિલેખ જોવાનો અવકાશ પ્રાપ્ત ન થયો હોવા છતાં પ્રસ્તુત લેખની વાચના કેટલાક સુધારા સાથે, અને તેની વિગતોના ખરા અર્થ સાથે સંપ્રતિ લેખના પ્રથમ લેખકે એક વિસ્તૃત ચર્ચાત્મક લેખ લખ્યો હતો.[૩૧] ત્યાર બાદ સન ૧૯૭૭માં આ લેખના બન્ને લેખકોએ એ લેખની પ્રત્યક્ષ વાચના કરી, તેમાં શ્રી અત્રિની વાચનાઓમાં જે જે સુધારાઓ અગાઉ સૂચવેલા તે સૌ સાચા ઠરવા ઉપરાંત કેટલાંક ખાલાંઓ અને અન્ય ખામીઓ પણ દૂર કરી શકાઈ. લેખની સાચી અને શક્ય હતી તેટલી વાચના હવે અહીં રજૂ કરીએ છીએ :

[પં.૧) संवत १२९९ फागु सुदि ३ श्री उजयंतमहातीर्थे
[पं.२] महामात्य श्रीवस्तुपालविहारे महं श्रीतेजपाल आदे-
[पं.३] शेन साः षेढा लाहडेन श्रीनेमिनाथबिंबं षतकं च कारितं
[पं.४] प्रतिष्ठितं श्रीविजयसेणसूरिभिः ।। श्रीशत्रुंजयमहा-
[पं.५] [तीर्थे] श्रीआदिनाथबिंबं देवकुलिका डंडकलसादि सहिता
[पं.६]...वती—महं श्रीवस्तुपालकारित श्रीसाचउरदेवकुले
[पं.७]...श्रीमहावीरबिंबं षातकं च श्रीअर्बुदाचले महामा-
[पं.८] त्य श्रीतेजपालकारित श्रीनेमिनाथ चैत्यजगत्यां देवकुलि-
[पं.९] का.२ बिंब ६ सपरिगरा श्रीजावालिपुरे श्रीपारस्वनाथदेव चै-
[पं.१०] त्यजगत्यां देवकुलिका श्रीरिषभनाथबिंबं वीजापुरे श्री ने-
[पं.११] [मिनाथ] बिंबं देवकुलिका डंडकलसादिसहिता
[पं.१२] श्रीपल्हादनपुर [वास्तव्य वर] हुडिया साहु. ने
[पं.१३] [मड].........साहु. षेढा सा.
[पं.१४]...........डघणेस्वर लघु
[पं.१५]...........भवतु

અભિલેખ વસ્તુપાળ-તેજપાળના સમકાલિક વરહુડિયા કુટુંબે ગિરનાર પર (અને અન્યત્ર કરેલ) સુકૃતોની (કંઈક અંશે અપભ્રષ્ટ ભાષામાં) નોંધ લે છે. સંપ્રતિ લેખના પ્રથમ લેખકના મૂળ લેખમાં તેની પૂરેપૂરી અને સાધાર ચર્ચા થઈ ચૂકી હોઈ, તેને પૂર્ણતયા બહાલ રાખવાની નોંધ સિવાય અહીં વિશેષ કહેવું અનાવશ્યક છે.

(૮)

ઉદયન મંત્રીના દ્વિતીય પુત્ર ઠક્કુર ચાહડના પુત્ર પદ્મસિંહના (ચાર પૈકીના) બે પુત્રો, મહત્તમ સામંતસિંહ તથા મહામાત્ય સલક્ષણસિંહે, ઉજ્જયન્તગિરિ પર સં.૧૩૦૫ (ઈ.સ. ૧૨૪૯)માં પિતૃ-શ્રેયાર્થે પાર્શ્વનાથનું બિંબ ભરાવ્યાનો લેખ ધરાવતું પબાસણ વર્તમાને વસ્તુપાલવિહારમાં ગર્ભ-ગૃહમાં મૂલનાયક મલ્લિનાથની પ્રતિમાની ગાદી રૂપે બહુ પાછળના સમયે સ્થાપી દેવામાં આવ્યું છે. કાંટેલાના પ્રસ્તુત મહત્તમ સામંતસિંહના સં.૧૩૨૦/ઈ.સ. ૧૨૬૪ના લેખ અનુસાર તેમણે રૈવતાચલ (ગિરનાર) પર નેમિનાથના પ્રાસાદના ઉપરના ભાગે પાર્શ્વનાથના બિંબવાળો પ્રાસાદ કરાવ્યાનો જે ઉલ્લેખ છે[૩૨] તે જોતાં પ્રસ્તુત સં.૧૩૦૫નો ચર્ચા હેઠળનો, ગિરનારનો લેખ તે પાર્શ્વનાથ-પ્રાસાદના મૂળનાયકની પ્રતિમાનો જ અસલી લેખ માનવાનો રહે છે. આ મૂળ લેખ[૩૩] આ પ્રમાણે છે:

१ ॥ળ.॥ संवत १३०५ वर्षे वैषाख शुदि ३ शनौ
श्रीपत्तनवास्तव्य श्रीमालज्ञातीय ठ. चाहड
सुत मह[०]पद्मसिंहपुत्र ठ. पृथिवीदेवी अंगज
[महणा] नुज मह. श्री सामंतसिंह
२ ॥तथा महामात्यश्रीसलखणसिंहाभ्यां श्री
पार्श्वनाथबिंबं पित्रोः श्रेयसेऽत्र कारितं [।]
ततो बृहद्गच्छे श्रीप्रद्युम्नसूरिपटोध्धरणश्री-
मानदेवसूरिशिष्यश्रीजयानंद [सूरिभिः]
प्रतिष्ठितं [।] शुभं भवतु ॥

આ સિવાય કદાચ આ જ મન્દિરનો મૂળ હશે તેવો, પિપ્પલગચ્છના ધનેશ્વરસૂરિના શિષ્ય વિજયસિંહસૂરિ વિરચિત પ્રશસ્તિ ધરાવતો, લગભગ ૨૭ પદ્યોવાળો પણ અતિ ખંડિત લેખમાં પણ આ પરિવાર સંબંધી, અને એમના સુકૃતોની નોંધ લેતી કેટલીક વાતો અસ્પષ્ટ રૂપે જળવાઈ રહી છે. તેમ જ કારાપકનું ટૂંકાવેલું વંશવૃક્ષ ઉપરના લેખને, અને અહીંની એ ખંડિત મોટી પ્રશસ્તિ અને કાંટેલાના કુંડનાં લેખના આધારે નીચે મુજબ બને છે:

શ્રીમાલકુલ

[ઉદયન મંત્રી]
|
ચાહડ
|
પદ્મસિંહ = પૃથિવીદેવી
|
(માહણસિંહ) | મહત્તમસામન્તસિંહ (સં.૧૩૨૦/ઈ.સ.૧૨૬૪) | મહામાત્યસલક્ષણસિંહ (સં.૧૩૦૫/ઈ.સ. ૧૨૪૯)

(સ્વ.) મુનિ જિનવિજયજીએ[૩૪] તથા સ્વ. રામલાલ મોદીએ[૩૫] (અને કંઈક અંશે મોહનલાલ દલિચંદ દેશાઈએ[૩૬]) ઉદયન મંત્રીના વંશ વિષે વિસ્તારપૂર્વક અને ઉપયોગી ચર્ચા કરેલી હોઈ અહીં તે વિષે પુનરુક્તિ અનાવશ્યક છે. પણ પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્ય વિષે એ ત્રણે વિદ્વાનો જ નહીં મૂળ સંપાદક બર્જેસે, તેમ જ ડિસકળકરે પણ, મૌન સેવ્યું છે; તેથી અહીં તેમને વિષે કંઈક કહેવા ધાર્યું છે. મહત્તમ ધાંધલે કરાવેલ અને પ્રસ્તુત જયાનન્દસૂરિએ પ્રતિષ્ઠિત કરેલ, નેમિનાથ મન્દિરની ભમતીના નન્દીશ્વરપટ્ટના સં.૧૨૮૨/ઈ.સ.૧૨૨૬ના લેખમાં એ જ ગુર્વાવલિ આપેલી છે.[૩૭] જયાનન્દસૂરિના ગુરુના ગુરુ પ્રદ્યુમ્નસૂરિ તે જ છે કે જેમણે વાદસ્થલ નામક ગ્રન્થમાં આશાપલ્લીના ઉદયનવિહારની પ્રતિમાઓ યતિ દ્વારા પ્રતિષ્ઠિત થયેલી હોઈ અપૂજ્ય હોવાના ખરતરગચ્છીય અભિપ્રાય સામે બચાવ કરેલો. પ્રદ્યુમ્નસૂરિ બૃહદ્ગચ્છીય સુવિશ્રુત વાદીન્દ્રદેવસૂરિના શિષ્ય મહેન્દ્રસૂરિના શિષ્ય હતા. અને આશાપલ્લીના ઉદયનવિહાર સાથે સંકળાયેલા હોય તેમ લાગે છે. કદાચ તે જ કારણસર ઉદયન મન્ત્રીના પ્રપૌત્રોને પણ પ્રદ્યુમ્નસૂરિની શિષ્યશાખા પ્રતિ પરમ્પરાગત ભક્તિભાવ અને અનુરાગ રહ્યાં હોય, જેને કારણે પ્રસ્તુત શાખાના જયાનન્દસૂરિએ ગિરનાર પરની સામન્તસિંહ–સલક્ષણસિંહ દ્વારા કારિત પાર્શ્વનાથના મન્દિરની પ્રતિષ્ઠાવિધિ સમ્પન્ન કરી હોય. ગિરનારના આ પરિવારના ખંડિત પ્રશસ્તિ લેખમાં વળી પ્રતિષ્ઠા કરાવનાર આચાર્ય રૂપે જયાનન્દસૂરિના પટ્ટધર દેવસૂરિનું નામ છે. કદાચ આ પ્રશસ્તિલેખ પાર્શ્વનાથ જિનાલયને બદલે ગિરનાર પર ઉદયન મંત્રી પરિવારે કરાવેલ કોઈ બીજા મંદિરના ઉપલક્ષમાં હોય. સાહિત્યિક તેમજ અભિલેખીય પ્રમાણોના આધારે ગિરનાર પરના સંબંધ કર્તા બૃહદ્ગચ્છીય પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્યોની ગુર્વાવલિ નીચે મુજબ બને છે :

બૃહદ્ગચ્છ
(વાદીન્દ્ર દેવસૂરિ)
|
(મહેન્દ્રસૂરિ)
|
પ્રદ્યુમ્નસૂરિ
|
માનદેવસૂરિ
|
જયાનન્દસૂરિ (સં.૧૨૮૨/ઈ.સ.૧૨૨૬; સં.૧૩૦૫/ઈ.સ.૧૨૪૯)
|
(દ્વિતીય) દેવસૂરિ (લેખની મિતિ નષ્ટ)

(૯)

તીર્થાધિપતિ નેમીશ્વરના મંદિર–સમુદાયના દક્ષિણ દ્વાર સમીપની પશ્ચિમ તરફની દેહરીની ભિંતમાં લગાવેલ આ ખંડિત લેખની પ્રથમ વાચના બર્જેસ કઝિન્સ,[૩૮] અને ફરીને ડિસકળકર[૩૯] દ્વારા થયેલી છે. લેખ ચૂડાસમા સમયનો, રાજા મહીપાલદેવના સમયનો છે; જો પ્રસ્તુત રાજા મહિ-

પાલદેવ પ્રથમ હોય તો તો ઇસ્વીસનની ચૌદમી શતાબ્દીના બીજા ત્રીજા દશકના અરસાનો હશે,[૪૦] પણ દ્વિતીય મહિપાલદેવના સમયનો હોય તો તે પંદરમા શતકના ત્રીજા ચરણના અરસાનો હશે. લેખના ખંડિત થયેલા અંશને અહીં અમે શક્ય બન્યો તેટલો પૂરો કરવાની કોશિષ કરી છે: અને તેમાં આવતા "કારાપક"ના વિષયમાં થોડી ચર્ચા કરી છે.

१ ॥९०॥ स्वस्ति श्रीधृति + + + + +
२ ॥नमः॥ श्रीनेमिनाथाय ज + + [सं॰१४९४?]
३ ॥वर्षे फाल्गुन शुदि ५ गुरौ । श्री [यादवकुल]
४ ॥तिलक महाराज श्रीमहीपाल [देव राज्ये सा.]
५ ॥वयरसीह भार्या फांउ सुत सा [०सालिग]
६ ॥सुत सा॰ साईआं । सा. मेला मेला [देवी? अंग]
७ ॥ज सुत रूडी गांगी प्रभृति [श्रीधर्म]
८ ॥नाथ प्रोसाद [:] कारित (:) । प्रति[ष्ठित' श्री चं]
९ ॥द्र सूरि तत्पट्टे श्रीमुनिसिंह [सूरि भिः]
१० ॥............कल्याणत्रय.........

પંદરમી શતાબ્દીના મધ્યભાગના અરસામાં રચાયેલી બે પૃથક્ પૃથક્ ગિરનાર ચૈત્ય પરિપાટીઓમાં આવતા ઉલ્લેખો પરથી અમે ચર્ચા હેઠળનાં લેખના ખાલાં પૂર્યાં છે, જેમકે સં.૧૫૦૯/ઈ.સ.૧૪૪૯ પછી તુરતમાં રચાયેલી, બૃહદ્દતપાગચ્છીય રત્નસિંહસૂરિ–શિષ્યની ચૈત્યપરિપાટીમાં આ પ્રમાણે ઉલ્લેખ છે[૪૧] :

ઉસવાલ સાલિગ મેલાગરિ ધરમનાથ થાપીય વર જિણહરિ, પણમિસુ સુભ પરિણામ;૨૦

અને બીજો ઉલ્લેખ છે સંપ્રતિ ગ્રન્થમાં આગળ છપાયેલી ચૈત્યપરિપાટીમાં: યથા[૪૨] :

મેલાસાહ તણી દેહરીઈ ધર્મનાથનાઈ નમતાં જઈઈ
મૂલદુવારિ થાકણુએ સાહમી સવાલાખી ચુકીધર; ૧૭'

શિલાલેખમાં પણ કારાપકોમાં "સા. મેલા"નું નામ છે; જો કે તેના બાપનું નામ ઉડી ગયું છે; અને તીર્થંકરના નામમાં "—નાથ" ભાગ રહ્યો છે, આગલો ભાગ નીકળી ગયો છે. ઉપર ટાંકેલ બન્ને સન્દર્ભોના આધારે, તેમ જ પ્રસ્તુત દેહરી મૂલદ્વાર (પ્રતોલી) નજીક, અને 'સવાલખા ચોકી' પાસે, યાને નેમિનાથના પૂર્વ તરફના સ્તમ્ભયુક્ત પ્રદ્વાર પાસે ક્યાંક હતી તે ધ્યાનમાં રાખતાં, અને લેખ પણ નેમિનાથના મંદિરના બહારના દખ્ખણાદા પરિસરમાં નોંધાયો છે, એ બધી વાત વિચારતાં એમ લાગે છે કે સન્દર્ભગત લેખ ઓસવાળ વંશના 'સાધુ સાલિગ' અને તેના પુત્ર 'સાધુમેલા'એ (મેલાગરે) બંધાવેલ જિન ધર્મનાથની કુલિકા સંબંધનો છે. ચૈત્યપરિપાટીઓના સમયને લક્ષમાં લેતાં પ્રસ્તુત દેહરી પંદરમા શતકના મધ્યભાગ પૂર્વે બંધાઈ ચૂકી હોવી જોઈએ. લેખમાં પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્ય મુનિસિંહસૂરિનો ગચ્છ બતાવ્યો નથી; પણ પાટણના કનાસાના પાડાના મોટા દેરાસરમાં મૂળનાયક શાંતિનાથના ગભારાની સં. ૧૪૯૪/ઈ.સ.૧૪૩૮ના લેખવાળી શ્રેયાંસનાથની ધાતુ મૂર્તિમાં પ્રતિષ્ઠાપક રૂપે સિદ્ધાન્તિક–ગચ્છના મુનિસિંહસૂરિનું નામ છે. અમને લાગે છે ગિરનારવાળી ઉપર ચર્ચિત લેખના મુનિસિંહસૂરિ આ જ હોવા જોઈએ. ગિરનાર પર સં.૧૪૯૪/ઈ.સ.૧૪૩૮ના અરસામાં ત્રણેક મોટાં

જિનમંદિરો—ખરતરવસહી, કલ્યાણત્રય, અને પૂર્ણસિંહ વસતી—બંધાયેલાં. તે જોતાં, અને મહિપાલદેવ (દ્વિતીય)નો પણ એ જ સમય હોઈ પ્રસ્તુત લેખ સં.૧૪૯૪ના અરસાનો હશે.

સંભવ છે કે મુનિસિંહ સૂરિના ગુરુનું નામ શ્રીચન્દ્રસૂરિ હોય. (લેખમાં—દ્ર સૂરિ ભાગ અવશિષ્ટ છે.) કારાપકોનું વંશવૃક્ષ લેખ અનુસાર આ પ્રમાણે સમજાય છે:

[સા.] વયરસિંહ = ફાંઉ
|
સા. [સાલિગ]
|
સા. સાઈઆ — સા. મેલા (=મેલા દેવી?)*
|
રૂડી — ગાંગી

ગિરનાર પર કેટલાક અન્ય પણ ચર્ચાસ્પદ અભિલેખો છે; પણ અહીં લંબાણ ભયે તે છોડી દીધા છે.

સંભ્રાન્તિ નિવારણ

લેખ પૂર્ણ થઈ ગયા બાદ ગિરનાર પરના કેટલાક અભિલેખોની હસ્તિ સંબંધી અર્વાચીન જૈન લેખકો દ્વારા અજ્ઞાનપણે ફેલાવાતા સંભ્રમ બાબતમાં અહીં ધ્યાન દોરવું આવશ્યક સમજી, થોડીક વિશેષ ચર્ચા, જૈન પરિભાષામાં કહીએ તો "ચૂલિકા" રૂપે (પરિશિષ્ટ રૂપે) કરવા ધાર્યું છે. આવાં ભ્રાન્ત લેખનો, ખાસ કરીને તો તીર્થનાયક નેમિનાથના મંદિરના ઉપલક્ષમાં રહેલ અભિલેખો સંબંધમાં જોવા મળે છે.

(૧) મુનિ નિત્યાનંદવિજયજીએ શ્રીરૈવતગિરિ-સ્પર્શના, શ્રી આત્મ કમલ-દાન-પ્રેમ-જંબૂસૂરિ જૈન ગ્રંથમાળા મણકો ૪૭, સુરેન્દ્રનગર વિ.સં. ૨૦૨૦/ઈ.સ. ૧૯૬૪, પૃ. ૧૨૬ તથા પુનઃ પૃ. ૧૭૧ પર નોંધ કરી છે, તદન્વયે નેમિનાથ ભગવાનના રંગમંડપના ત્રણ થાંભલાઓ પર અનુક્રમે સં. ૧૧૧૩ વર્ષનો નેમિનાથ મંદિર બનાવ્યાનો, સં. ૧૧૩૫નો પ્રતિષ્ઠા સંબંદ્ધ, અને ઈ.સ. ૧૨૧૮માં દેવાલયનો સમરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે.

(૨) મુનિ નિત્યાનંદવિજયથી ૧૧ વર્ષ પૂર્વે પં. અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહ પણ (**જૈન તીર્થ સર્વ સંગ્રહ** ભાગ ૧, અમદાવાદ ૧૯૫૩, પૃ. ૧૨૧ પર) આવી જ વાત નોંધે છે; તે માટે તેઓ દોલતચંદ પુ. બરોડિયાના **ગિરનાર માહાત્મ્ય**ના "ઉપોદ્ઘાત" પૃ. ૨૧નો (કઈ ભાષામાં [હિન્દી?), ક્યાંથી, અને કયા વર્ષમાં પુસ્તક છપાયું તેની નોંધ કર્યા સિવાય) હવાલો દે છે.

(૩) પં. અંબાલાલ શાહથી ચાર વર્ષ પૂર્વે મુનિ ન્યાયવિજયજી (**જૈન તીર્થોનો ઇતિહાસ**, શ્રી ચારિત્ર સ્મારક ગ્રંથમાલા : પુષ્પ ૩૮ મહેસાણા ૧૯૪૯ પૃ. ૧૧૯)માં લખે છે કે: "રંગમંડપમાં એક થાંભલા પર સં. ૧૧૧૩ના જેઠ ૧૪ દિને નેમીશ્વર જિનાલય કરાવ્યાનો, બીજા થાંભલા પર સં. ૧૧૩૫માં પ્રતિષ્ઠા કરાવ્યાનો, ત્રીજામાં ૧૧૩૪માં દેવાલય સમરાવ્યાનો લેખ છે. (જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ)." તથા એમના પૃ. ૧૨૦ પર) "રંગમંડપના પૂર્વ તરફના થાંભલામાં નીચે પ્રમાણે લેખ છે. संवत् ११९३ वर्षे जेठ मासे १४ दिने श्रीमत्नेमीश्वर जिनालयः कारितः । વળી, બીજા

સ્થંભમાં આ પ્રમાણે કોરેલું છે કે **संवत् ११३५ वर्षे प्रतिष्ठा कारिता:** । ત્રીજા સ્થંભમાં લખે છે કે "સં. ૧૩૩૫માં મંદિરજીનો જીર્ણોધ્ધાર કરાવ્યો."

(૪) મોહનલાલ દલીચંદ દેસાઈ (જૈન સાહિત્યનો૦ મુંબઈ ૧૯૩૨, પરિચય. પૃ. ૧૪૫) નેમિનાથ મંદિરના ઉપલક્ષમાં નોંધે છે કે "એક થાંભલા પર સં. ૧૧૧૩ના જેઠ ૧૪ દિને નેમીશ્વર જિનાલય કરાવ્યું ને બીજા થાંભલાપર સં. ૧૧૩૫માં પ્રતિષ્ઠા કરાવી, ને ત્રીજામાં સં. ૧૩૩૪માં દેવાલય સમરાવ્યું એમ લખે છે."

(૫) આ બધી ગેરસમજણનું મૂળ બર્જેસની મૂળ નોંધ પૂરી ન સમજવાને કારણે ઉપસ્થિત થઈ છે. (થોડોક ગોટો તો ખુદ બર્જેસે પણ વાળ્યો છે!)

(જુઓ **Report on Antiquities.**, p. 166; cf. also his **Visit to Somnath, Girnar in May 1869,** Reprint Varanasi 1976, p. 38.) બર્જેસ ત્યાં લખે છે: "The largest temple is that of Neminatha......and bears an inscripton on one of the pillers of the mandapa, stating, that it was repaired in A.D. 1278." The temple is of very conisderable age,......" (Infra) "It bears on two of the pillars of the mandap inscriptions dated 1275, 1281, and 1278, relating to donations of wealthy Sravakas for the daily worsip of the Jina."

બર્જેસ અને કઝિન્સે નેમિનાથ જિનાલયના ઉપર કથિત સાલોવાળા ત્રણે લેખોની વાચના સદ્ભાગ્યે પ્રકાશિત કરી છે. (**Revised List.**, pp. 352-353). તદનુસાર લેખોની મિતિઓ નીચે મુજબ છે:

(अ) સં. ૧૩૩૩ વર્ષે જ્યેષ્ઠ વદિ ૧૪.
(ब) સં. ૧૩૩૫ વર્ષે વૈશાખ શુદિ ૮.
(क) સં. ૧૩૩૯ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુદિ ૮.
આ સિવાય પટ્ટશાલાના સ્તમ્ભ પર પણ એક લેખ છે.
(ड) સં. ૧૩૩૪ વૈશાષ વદિ ૮.

આધુનિક જૈન લેખકો જેને સં. ૧૧૧૩ વર્ષનો જેઠ માસ ૧૪નો લેખ માની બેઠા છે તે ઉપર્યુક્ત સં. ૧૩૩૩નો જ્યેષ્ઠ વદિ ૧૪નો જ લેખ છે! તેમાં નેમીશ્વર જિનાલય કરાવ્યાની વાત હોવાને બદલે ખરતરગચ્છીય જિનપ્રબોધસૂરિના ઉપદેશથી ઉચ્ચાપુરીના શ્રાવકોએ નેમિનાથની પૂજાદિ અર્થે કરેલાં ધન-દાનનો ઉલ્લેખ છે! વળી જે લેખને તેઓ સં. ૧૧૩૫નો ઘટાવે છે તે વસ્તુતયા સં. ૧૩૩૫નો છે, અને તે પણ પ્રતિષ્ઠાને બદલે ધવલક્કક (ધોળકા)ના શ્રાવક બિલ્હણે નેમિનાથની પૂજાર્થે કંઈ દાન આપ્યું હશે તેની નોંધ લેતો (ખંડિત) લેખ છે. જેને સં. ૧૧૩૪માં મંદિર સમારાવ્યાનો લેખ માન્યો છે તે સં. ૧૩૩૪નો, દક્ષિણ તરફની હારની દેવકુલિકાની પટ્ટશાલાના દક્ષિણ પ્રવેશ પાસેના સ્તંભ પર છે, અને એ અતિ ખંડિત લેખમાં દાનોની જ હકીકત અભિપ્રેત છે, પુનરોધ્ધાર નહીં. અસલમાં જ્યાં મંદિર જ સજ્જન મંત્રી દ્વારા સં. ૧૧૮૫/ઈ.સ. ૧૧૨૯માં નવેસરથી બન્યું છે ત્યાં સં. ૧૧૧૩, સં. ૧૧૩૪ અને સં. ૧૧૩૫ના લેખો હોવાની વાતને સ્થાન જ ક્યાં છે? એ જ પ્રમાણે ઈ.સ. ૧૨૧૮માં જીર્ણોધ્ધાર થયાની ગલત વાતનો આધાર તો બર્જેસે સંભ્રમથી ઈ. સ. ૧૨૭૮માં જીર્ણોધ્ધારની જે વાત લખી છે તેનો વિશેષ વિભ્રમ, અને ત્યાં ત્રીજા અંકનો વિપર્યાસ માત્ર છે! ઈ.સ. ૧૨૭૮/સં. ૧૩૩૪)ના લેખમાં ઉપર કહી ગયા તેમ જીર્ણોધ્ધારની વાત જ નથી!

કર્નલ ટૉડથી ચાલતી આવતી એક બીજી મહાન ભ્રમણા તે સં. ૧૨૧૫ ચૈત્ર શુદિ ૮નાં રોજ પંડિત દેવસેન-સંઘના આદેશથી જૂના મંદિરો કાઢી નાખી તેને સ્થાને નવાં કરાવ્યાની વાત, જેનો પહેલો ભોગ બર્જેસ બન્યા,[43] અને બર્જેસ પછીના કેટલાયે લેખકો ગતાનુગત અનુસર્યા ! સં. ૧૨૧૫ ચૈત્રવદિ ૮નો (નેમિનાથની ઉત્તર-પ્રતોલીમાં) લેખ છે ખરો; પણ તેમાં જૂના મંદિરો કાઢી નાખી નવા કર્યાની વાત નથી; ત્યાં નેમિનાથને ફરતી દેવકુલિકાઓનાં બાંધકામ પૂરાં થયાની હકીકત નોંધાયેલી છે. એ કાળે ત્યાં બાજુમાં રહેલ સં. ૧૨(૭? ૦?)ના શ્રીચન્દ્રસૂરિવાળા લેખમાં "રૈવતક" "દેવચંડ" (દેવચંદ, દેવચન્દ્ર, દેવસેન નહીં) અને પ્રતિષ્ઠાદિક કાર્યોની વાતો કહી છે. એ જોતાં અમને લાગે છે કે કર્નલ ટૉડ જે જૈન યતિને સાથે લઈ ગયેલા તેને કાં તો જૂની લિપિ પૂરી વાંચતા આવડતી નહીં હોય, યા તો એણે જે વાતચીતમાં કંઈ કહ્યું હશે તે ટૉડ પૂરું સમજ્યા પણ નહીં હોય; અને એમ ખોટી રીતે સમજી બેઠેલ, બે પડખોપડખ રહેલ શિલાલેખની વિગતોને તેમણે વિચિત્ર રીતે ભેળવી મારી છે. "સં. ૧૨૧૫ ચૈત્ર વદિ ૮" અને "પંડિત" શબ્દો (પંડિત સાલવાહણ પરથી) એક લેખમાંથી લીધા; ને બીજા શિલાલેખના દેવચંદને દેવસેન બનાવી "સઙ્ગાત મહામાત્ય"ના "સઙ્ગાત"ને બદલે "સંઘ" વાંચી બધું એકમેકમાં જેમ ઘટયું તેમ જોડી દીધું ! ને દેવકુલિકા બનાવ્યાની સાદી વાત જૂનાંને કાઢી નવાં મંદિરો બનાવ્યાંની વાત બની ગઈ !

ટૉડના આવા બીજા સંભ્રમને, સં. ૧૩૩૯/ઈ.સ. ૧૨૮૩ જ્યેષ્ઠ શુદિ ૧૦ના રોજ રૈવતાચલના જૂનાં મંદિરો કાઢી નવાં થયાની વાતને, બર્જેસ સાચી માનીને ચાલે છે;[44] પણ સં. ૧૩૩૯નો લેખ જ્યેષ્ઠ સુદિ ૮નો છે, ૧૦નો નહીં; અને તે દાન પ્રસંગનો છે તે વિષે અહીં ઉપર ચર્ચા થઈ ચૂકી છે. નેમિનાથના પરિસરમાં પુનરુધ્ધાર કે જીર્ણોધ્ધાર સમ્બદ્ધ એક પણ લેખ વાસ્તવિક રીતે નોંધાયો નથી, અને છે પણ નહીં.

ગિરનાર પરના અભિલેખોમાં સોલંકી-વાઘેલા કાળની સમાપ્તિ સુધીના વસ્તુતઃ કેટલા, કઈ સાલના છે તે અહીં તાલિકામાં સંક્ષિપ્ત રૂપે રજૂ કરીએ છીએ; તેના સન્દર્ભથી લાંબા ચાલેલ સંભ્રમોનું નિવારણ થઈ શકશે.

સિદ્ધરાજયુગ

વર્ષ	વિગત	વર્તમાન સ્થાન	સંપાદક/સંકલનકાર
સં. ૧૧૯૪	ઠ. જસયોગની ખાંભી	જૂનાગઢ મ્યુઝીયમ	છો.મ. અત્રિ; ફરીને મધુસૂદન ઢાંકી અને લક્ષ્મણ ભોજક.
(વર્ષ નષ્ટ)	સિદ્ધચક્રવતી જયસિંહ દેવના શાસન કાળનો	એક કાળે નેમિનાથ જિનાલયની ઉત્તર પ્રતોલીમાં (હાલ ગાયબ)	બર્જેસ અને કઝિન્સ; સંકલન જિનવિજય, આચાર્ય; પુનર્વાચના ઢાંકી અને ભોજક.

કુમારપાલયુગ

વર્ષ	વિગત	વર્તમાન સ્થાન	સંપાદક/સંકલનકાર
સં. ૧૨૧૫	ઠક્કુર (પં.) સાલવાહણનો નેમિનાથની દેવકુલિકાઓનું કામ પૂર્ણ થયા બાબતનો લેખ	નેમિનાથની ઉત્તર પ્રતોલીમાં (હાલ અસ્તવ્યસ્ત અને નુકશાન પામેલ હાલતમાં)	બર્જેસ, તથા બર્જેસ અને કઝિન્સ; સંકલન જિનવિજય, આચાર્ય; પુનર્વાચના ઢાંકી અને ભોજક.

સં. ૧૨ (૭?૦?૧?)૬ (વર્ષ નષ્ટ)	શ્રીચન્દ્રસૂરિનો બૃહદ્ગચ્છીય વિજયસિંહ સૂરિ વિરચિત ખંડિત પ્રશસ્તિ; કુમારપાળનું નામ ત્રણ સ્થાને આવે છે.	” ગિરનાર પર	” લક્ષ્મણ ભોજક.
સં. ૧૨૨૨	મહત્તમ આંબાકનો	ખબુતરીખાણનો	બર્જેસ અને કઝિન્સ.
સં. ૧૨૨૩	” ”	” ”	” ”

ભીમદેવ (દ્વિતીય)નો સમય

સં. ૧૨૩૬	શ્રી શ્વેતામ્બર જૈનમુનિનો સ્મરણ-સ્તંભઃ અતિ ખંડિત	કહેવાતા સંપ્રતિરાજાના ગૂઢમંડપની દક્ષિણ ચોકીનો સ્તમ્ભ	મધુસૂદન ઢાંકી અને લક્ષ્મણ ભોજક
સં. ૧૨૪૪	પ્રભાનંદસૂરિની નિર્દેષિકા	જૂનાગઢ મ્યુઝિયમ	અત્રિ; પુનર્વાચના ઢાંકી અને ભોજક
સં. ૧૨૫૬	દંડનાયક (આમ્ર)દેવના પૌત્ર વસન્તપાલ કારિત નંદીશ્વરદ્વીપ—પટ્ટનો લેખ	હાલ સગરામ સોનીના કહેવાતા મંદિરના મંડપમાં.	ડીસકળકર; સંકલન આચાર્ય; પુનર્વાચના ઢાંકી અને ભોજક
સં. ૧૨૭૫	કુંજરાપદ્રીય ગચ્છના શાંતિસૂરિનો લેખ	નેમિનાથ જિનાલયના ગૂઢમંડપમાં	મો.દ. દેશાઈ દ્વારા ઉલ્લિખિત પણ અદ્યાવધિ અપ્રકાશિત
સં. ૧૨૭૬	—	ગુમાસ્તાના મંદિરમાં, અતિ ઘસાયેલ	ઢાંકી અને ભોજક

વાઘેલા યુગ

સં. ૧૨૮૭	મહત્તમ ધાંધલ કારિત નન્દીશ્વરદ્વીપ-પટ્ટ પરનો લેખ	નેમિનાથ મંદિરની પશ્ચિમ તરફની ભમતી.	સારાભાઈ નવાબ (અપૂર્ણ વાચના); પુનર્વાચના ઢાંકી અને ભોજક
સં. ૧૨૮૮	વસ્તુપાલ પ્રશસ્તિ	વસ્તુપાલ વિહાર	બર્જેસ, બર્જેસ અને કઝિન્સ; સંકલન જિનવિજય, આચાર્ય, મુનિ પુણ્યવિજયજી[૪૫]
”	”	”	”
”	”	”	”
”	”	”	”
”	”	”	”
”	”	”	”

મિતિ વિહિન	વસ્તુપાલ અને લલિતાદેવીની મૂળે આરાધક મૂર્તિના ગોખલા પર	વસ્તુપાલ વિહાર	બર્જેસ; સંકલન જિનવિજય
,,	વસ્તુપાલ અને સોખુદેવીની આરાધક મૂર્તિના ગોખલા પર	,,	બર્જેસ; સંકલન જિનવિજય
,,	વસ્તુપાલ અને લલિતાદેવીની મૂર્તિ બાબતનો ભારપટ્ટ પર લેખ	,,	બર્જેસ
,,	વસ્તુપાલ અને સોખુદેવીની મૂર્તિના ભારપટ્ટ પરનો લેખ	,,	બર્જેસ
સં. ૧૨૮૯	ટૂંકી વસ્તુપાલ પ્રશસ્તિ	રાજલ વેજલ ગુફાની પૂર્વ તરફ	બર્જેસ; બર્જેસ અને કઝીન્સ; સંકલન જિનવિજય, આચાર્ય, મુનિ પુણ્યવિજયજી
,,	,, (અતિ ખંડિત	ખણુતરી ખાણુ	બર્જેસ અને કઝીન્સ; સંકલન જિનવિજય
સં. ૧૨૯૦	મહત્તમ ધાંધલનો (સમ્મેત શિખર પટ્ટ)નો	નેમિનાથથી ઉત્તર તરફની ભમતી	ઢાંકી અને ભોજક
સં. ૧૨૯૯	વરહુડિયા કુટુંબનો પ્રશસ્તિ લેખ	જૂનાગઢ મ્યુઝીયમ (મૂળ વસ્તુપાલ–વિહારમાં)	અત્રિ; પુનર્વાચના ઢાંકી; પુનર્વાચના ઢાંકી તથા ભોજક
સં. ૧૩૦૫	ઉદયન મંત્રી વંશજ સામંતસિંહ અને મહામાત્ય સલક્ષણસિંહનો મૂલનાયક પાર્શ્વનાથના પબાસણનો લેખ	વસ્તુપાલ વિહાર ગર્ભગૃહમાં હાલ મલ્લિનાથ–મૂલનાયક નીચેની ગાદી રૂપે	બર્જેસ અને કઝિન્સ; ડિસકળકર; સંકલન જિનવિજય, આચાર્ય; વિશેષ ચર્ચા ઢાંકી અને ભોજક
[સંભવતઃ સં. ૧૩૦૫]	ઉપર્યુક્ત પરિવારની મોટી (પણ અતિખંડિત પ્રશસ્તિ)	ગિરનાર (મૂળ પાર્શ્વનાથના મંદિરમાં ?)	બર્જેસ અને કઝિન્સ; સંકલન તથા ચર્ચા જિનવિજય; પુનર્વાચના ડિસકળકર.
સં. ૧૩૧૯	અપૂર્ણ અને ખંડિત	ગિરનાર	ડિસકળકર
સં. ૧૩૩૦	અર્જુનદેવ વાઘેલાના સમયનો સૂત્રધાર હરિપાલને પ્રદત્ત અધિકાર સબંધી	નેમિનાથ જિનાલય ગૂઢમંડપ	ડિસકળકર; સંકલન આચાર્ય

સં. ૧૩૩૩	દાન સબંધી	,,	બર્જેસ કઝિન્સ; સંકલન જિન-વિજય
સં. ૧૩૩૪	,,	નેમિનાથ મંદિરના પટ્ટશાલા સ્તમ્ભ પર	ઢાંકી અને ભોજક
સં. ૧૩૩૫	,,	નેમિનાથ જિનાલય	બર્જેસ કઝિન્સ; સંકલન જિન-વિજય
સં. ૧૩૩૯	,,	નેમિનાથ જિનાલય	,,

આ તાલિકામાં જાણમાં છે તે તમામ લેખોને કાલક્રમાનુસાર ગણત્રીમાં લઈ લીધા છે. તે હિસાબે સિદ્ધરાજ – કુમારપાળ સમય પૂર્વેનો એક પણ લેખ અદ્યાવધિ પ્રાપ્ત નથી થયો. (સાહિત્યના તેમ પ્રતિમાઓના અલબત્ત પ્રાચીનતર એવા ઘણાં પ્રમાણો છે). અને વાઘેલાયુગની સમાપ્તિ બાદના ઘણાખરા લેખ ચૂડાસમા યુગના, છેલ્લા રાજા રા'માંડલિક સુધીના કાળના છે; તે પછી કોઈ કોઈ મુઘલ, અને ત્યારબાદ બ્રિટિશ (યા નવાબી) યુગના છે. દિગમ્બર સમ્પ્રદાયના થોડાક લેખો જોવા મળ્યા છે, પણ તે સૌ ૧૫મી તેમજ ૧૭મી શતાબ્દી અને બાદના છે. જ્યારે એક પણ બ્રાહ્મણીય સમ્પ્રદાયને અનુલક્ષતો અભિલેખ અદ્યાપિપર્યન્ત મળ્યો નથી, કે પર્વત પર બ્રાહ્મણીય મંદિરો હોવાનાં સાહિત્યિક કે પુરાતત્ત્વનાં પ્રમાણો ઉપસ્થિત નથી, પ્રાપ્ત થયાં નથી. (ગિરનાર પરના તમામ સાહિત્યિક ઉલ્લેખો — આગમિક, જૈન-પૌરાણિક, તીર્થનીરૂપણાત્મક – સાહિત્ય (કલ્પો, તીર્થમાળાઓ, ચૈત્યપરિપાટીઓ, રાસો, વિવાહલાઓ, ઇત્યાદિના) અને સ્તોત્રો, સ્તવનો ઇત્યાદિ—ના તેમ જ ઉપલબ્ધ અભિલેખો, દેવાલય નિર્માણો, યાત્રા-વિષયક અને સલ્લેખના આદિના ઉલ્લેખોના પરિપ્રેક્ષ્યમાં, અને મૂળ સ્રોતોને સાંગોપાંગ ઉટ્ટંકિત કરવા સાથેની શિલ્પ – સ્થાપત્યની વિસ્તૃત ચર્ચા પ્રથમ લેખકના સચિત્ર "મહાતીર્થ ઉજ્જયન્તગિરિ"માં આવનાર હોઈ અહીં આથી વિશેષ કહેવાનો આયાસ કર્યો નથી.

પાદટીપો અને સન્દર્ભો

૧. જુઓ "ગિરનારના ત્રણ અપ્રસિદ્ધ શિલાલેખો" **સ્વાધ્યાય,** પુ. ૫, અંક ૨, પૃ. ૨૦૪–૨૧૦.

૨. શ્રી અત્રિ લેખ આ પ્રમાણે વાંચે છે:

(१) सं ११२५ (६१) वर्षे.
(२) ठ. घेहा (ला?) सुत
(३) ठ. जसणा प्र (अ?)स्य ॥

3. Cf.C.M. Atri "A collection of Some Jain Stone Emages from Mount Girnar", **Bulletin of the Museum and Picture Gallery,** Baroda, Vol. XX1, Baroda 1968, Pl. XLIII, Fig. 3.

૪. અત્રિ પ્રસ્તુત રાજપુરુષની સ્મારક પ્રતિમાને "ગુજરાતી દાનેશ્વરી"ની "દાતામૂર્તિ" ઘટાવે છે (પૃ. ૨૦૪). પણ દાતામૂર્તિ (એટલે કે આરાધક મૂર્તિ)ને મધ્યકાલિન પશ્ચિમ ભારતમાં પ્રાયઃ અંજલિહસ્તમાં વા માલાધર રૂપે રજૂ કરવાની પ્રથા હતી.

૫. **Revised List of the Antiquarian Remains in Bombay Presidency,** Vol. VIII, P. 356, No, 17.

આ લેખ પ્રાચીન જૈન લેખ સંગ્રહ (ભાગ બીજો) (સંગ્રા.-સંપા. જિનવિજય), પ્રવર્તક શ્રી કાંતિવિજય જૈન ઇતિહાસમાળા પુષ્પ ૭મું, જૈન આત્માનન્દ સભા-ભાવનગર, ભાવનગર ૧૯૨૧, અંતર્ગત પૃ. ૭૩ પર લેખાંક ૬૨ રૂપે સંકલિત કર્યો છે; પણ ઉપર્યુક્ત બન્ને ગ્રંથ આજે દુષ્પ્રાપ્ય બન્યા હોઈ અહીં તેનું કેટલાક ખૂટતા શબ્દો સાથેનું પુનર્મુદ્રણ ઉપયોગી નીવડશે.

૬. **इक्कारसयसहीउ पंचासीय वच्छरि ।**
नेमिभुवणु उधरिउ साजणि नरसेहरि ॥९॥
(જુઓ C.D. Dalal, **Pracina-Gurjara Kavyasamgraha Part I**, Gaekwad's Oriental Series, No. 13, First ed., Baroda 1920; Reprint 1978, p. 4; તથા મુ. પુણ્યવિજય સૂરિ, **सुकृतकीर्तिकल्लोलिन्यालिन्यादि वस्तुपालप्रशस्ति संग्रह,** સિંઘી જૈન ગ્રન્થમાલા [ગ્રન્થાંક ૫], મુંબઈ ૧૯૬૧, પૃ. ૧૦૧.

૭. Ed. James M. Campbell, **Gazetteer of the Bombay Presidency,** Vol. 1, Pt. 1, "History of Gujarat," Bombay 1896, P. 177.

૮. **Report on the Antiquities of Kathiawad aud Kacch** (1874-75), Archaeological Survey of Western India, Reprint, Varanasi 1971, p. 167.

૯. **Revised List.**, Ins. No. 14, p. 355.

૧૦. "સિદ્ધરાજ અને જૈનો," ઐતિહાસિક લેખ-સંગ્રહ, શ્રી સયાજી સાહિત્યમાળા, પુષ્પ ૩૩૫, વડોદરા, ૧૯૬૩, પૃ. ૧૧૯-૧૨૦.

૧૧. એજન.

૧૨. એજન: તથા મોહનલાલ દલિચંદ દેશાઈ, જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, મુંબઈ ૧૯૩૨, પૃ. ૨૪૩-૨૪૪.

૧૩. જુઓ મુનિ જયન્તવિજય, શ્રી અર્બુદ-પ્રાચીન-જૈન-લેખસંદોહ (આબૂ-ભાગ-બીજો), શ્રી વિજયધર્મસૂરિ જૈન ગ્રંથમાળા, પૃ.૪૦, ઉજ્જૈન વિ.સં. ૧૯૯૪ (ઈ. સં. ૧૯૩૮), લેખાંક ૭૨, પૃ. ૩૯; તથા પં૦ કલ્યાણવિજયજી ગણિ.

૧૪. **Cf** Burgess, **Report on Antiquities.**, p. 167. And Burgess & Cousens, **Revised List.** p. 356.

૧૫. એજન.

૧૬. **प्राचीन.**, "અવલોકન" પૃ. ૮૦

૧૭. ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો, (ભાગ ૨જો), શ્રી ફાર્બસ ગુજરાતી સભા ગ્રન્થાવલિ ૧૫, મુંબઈ ૧૯૩૫, પૃ. ૫૧.

૧૮. બૃહત્તપાપચ્છીય રત્નાકરસૂરિની પરંપરાના જયતિલકસૂરિની સંપ્રતિ ગ્રંથમાં આગળ પ્રકાશિત, ઈસ્વીસનના ચૌદમા શતકના પ્રારંભની "ગિરનાર ચૈત્ય પ્રવાડી" (સં. સ્વ. અગરચંદ નાહટા અને મધુસૂદન ઢાંકી)માં ૨૪મી કડીમાં નીચે મુજબ ઉલ્લેખ છે:

નાગમોરી ઝિરિ આગલિ કુંડ જ
ગયંદમઈ પક્ષાલઉ પિંડ જ
ઈંદ્રમંડપ સો અંગો—૨૪

આ ઉલ્લેખ ઉપરથી સ્પષ્ટ છે કે બર્જેસે જેની "નાગજરિ સિરિયા" એવી વાચના કરી છે તે

અસલમાં "નાગમોરિ ઝિરિયા" હોવું જોઈએ. (અમે તે સુધારો લેખ અંતર્ગત સૂચવ્યો છે.)

પંદરમા શતકના મધ્યભાગની તપાગચ્છીય રત્નસિંહ સૂરિ–શિષ્યની ગિરનારતીર્થમાલા અંતર્ગત પણ આ પ્રમાણે ઉલ્લેખ છે :

ઇંદ્રમંડપ ગજપદ વસિષ્ઠરિષિ નાગમોરઝિરિ કુંડ
જિહાં જિન તિહાં કરૂં સેવ સુણી સખિ. ૧૯

(સં. વિજયધર્મસૂરિ, પ્રાચીન તીર્થમાળા-સંગ્રહ ભાગ ૧ લો, ભાવનગર સં. ૧૯૭૮ (ઈ.સ. ૧૯૨૨), પૃ. ૩૬.)

તથા તપાગચ્છીય મુનિસુંદર સૂરિ–શિષ્ય હેમહંસ ગણિની ગિરનારચૈત્યપરિપાટી (આ. સં. ૧૫૧૫/આ. ઈ.સ. ૧૪૫૯)માં નીચે મુજબ ઉલ્લેખ છે :

નાગમોર ઝિરિ ઇંદ્રમંડપ પેખિએ આણું દો ।
જોઈએ કુંડ ગઈદમુ એ છત્રસિલા તસુ હેઠિ ।૨૮'।
(સં. પંડિત બેચરદાસ જીવરાજ દોશી, પુરાતત્ત્વ, ૧–૩, એપ્રિલ ૧૯૨૩, પૃ. ૨૯૬).

૧૯. "ગિરનારના૦" પૃ. ૨૦૪–૨૦૫.

૨૦. શ્રી અત્રિએ ઠક્કુર જસયોગવાળા લેખનું ચિત્ર તો પ્રગટ કર્યું છે (Cf "A collectiono, pl. XLIII, Fig. 3), પણ આ સ્મરણ–સ્તમ્ભનું ચિત્ર પ્રકાશિત નથી કર્યું.

૨૧. **Poona Orientalist**, Vol I, No. 4, p.45.

૨૨. ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો, ભાગ ૩જો, "પુરવણીના લેખો" (૧૫૭ ઈ), મુંબઈ ૧૯૪૨, પૃ. ૧૯૧–૧૯૨.

૨૩. "A collection.," p.57.

૨૪. મુનિ શ્રી જિનવિજયજી આ બધા સ્રોતોમાંથી મૂળ સન્દર્ભો ટાંકયા છે : જુઓ । **प्राचीन०**, "અવલોકન" પૃ.૮૧–૮૩.

૨૫. **Revised list.**, Ins. 27 and 30, p. 359; અને **प्राचीन.**, લેખાંક ૫૦–૫૧, પૃ. ૭૦; તથા "અવલોકન" પૃ. ૮૧–૮૩.

૨૬. ગુજરાતના૦, ભાગ ૩જો, પૃ. ૧૯૧.

૨૭. "A collection," p. 57.

૨૮. આચાર્ય પૃ. ૧૯૧.

૨૯. લેખમાં અલબત્ તિથિ વાર અને ખ્રિસ્ત્યાબ્દ માસ–તારિખમાં ફર્ક છે તે તરફ અલબત્ ડિસ-કળકરે અને એમને અનુસરીને આચાર્યજીએ ધ્યાન દોર્યું છે પણ લેખ બનાવટી નથી.

૩૦. "ગિરનારના.". પૃ. ૨૦૫, અને તે પરનું વિવેચન પૃ. ૨૦૬–૨૦૮.

૩૧. "ગિરનારના એક નવપ્રસિદ્ધ પ્રશસ્તિ–લેખ પર દૃષ્ટિપાત," સ્વાધ્યાય પુ. ૮, અંક ૪, પૃ. ૪૬૯–૪૮૯.

૩૨. જુઓ "અર્જુનદેવનો કાંટેલાનો શિલાલેખ," ગુજરાતના., ભાગ ૩જો, પૃ. ૨૦૪–૨૦૭ સન્દર્ભ-કર્તા શ્લોક આ પ્રમાણે છે : તથા **प्राचीन०** "અવલોકન" પૃ. ૮૬

रैवताजलचूलै च श्रीनेमिर्निलयाग्रतः
प्रांशुप्रासाद प्रस्थापि बिंब पार्श्वजिनेशतुः ॥१०॥

૩૩. **Revised list.**, No. 23, p. 358; **प्राचीन०**, લેખાંક ૫૩, પૃ.૭૧ તથા "અવલોકન" પૃ.

૮૪-૯૬; D.B. Diskalkar, Inscriptions of Kathiawad; (Reprinted from new Indian Antiquary, No. I-II (1938-41) Bombay, p. 691; ગુજરાતનાο ભાગ ૩જો, લેખાંક નં. ૨૧૦, પૃ. ૪૨;

૩૪. પ્રાચીનο પૃ. ૮૪-૯૬.

૩૫. "મંત્રી ઉદયન અને તેનો વંશ" સ્વ. રામલાલ ચુનીલાલ મોદી લેખસંગ્રહ ભાગ-૨, અમદાવાદ ૧૯૬૫, પૃ. ૧૦૦-૧૧૯.

૩૬. જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, મુંબઈ ૧૯૩૨, પૃ. ૨૬૮-૨૭૧ તથા પૃ. ૪૦૨-૪૦૩.

૩૭. જુઓ ગ્રંથમાં આગળનો અમારો લેખ "ઉજ્જયન્તગિરિના કેટલાક અપ્રકટ ઉત્કીર્ણ લેખો," લેખાંક ૨.

૩૮. Revised List., Ins., No. 11, pp. 353-354.

૩૯. Diskalkar, Inscriptions., No. 30, p. 736.

૪૦. આ બાબતમાં ડિસકળકરનું આમ માનવું છે : I think the King Mahipata in this inscription is probably the first of the three." (Ibid.) He dates the first to V.S. 1364-87 (A.D. 1308-31), the second to V.S. 1452-56 (A.D. 1396-1400), and the third to V.S. 1506-27 (A.D. 1450-71).

પણ વિમલનાથ જિનાલયની પ્રતિષ્ઠા સમયે (ઈ. સ. ૧૪૫૩માં) રા'મંડલિક (દ્વિતીય)નું શાસન ચાલતું હતું; અને આ મંડલિકનો પિતા મહિપાલદેવ (દ્વિતીય) હતો તેમ પ્રસ્તુત જિનાલયના કારાપકોની પ્રશસ્તિને આધારે સિદ્ધ છે, તેનું શું?

૪૧. સં. વિજયધર્મસૂરિ, પ્રાચીન તીર્થમાળા સંગ્રહ, ભાગ ૧લો, ભાવનગર સં. ૧૯૭૮ (ઈ.સ. ૧૯૨૨), પૃ. ૩૬.

૪૨. આ ગ્રન્થમાં પ્રકાશિત સંઘવી શવરાજવાળી ચૈત્ય-પરિપાટી. (સં. મધુસૂદન ઢાંકી, વિધાત્રી વોરા). * લેખમાં सा. मेला પછી પુનઃ मेला શબ્દ છે. એ નામ એની ભાર્યાનું "મેલાદેવી" રૂપ હોઈ શકે. અહીં આવી કલ્પના કરવા માટે એ યુગના બે સમાન્તર દાખલાઓ ટાંકીશું. વિ. સં. ૧૪૫૫ (ઈ.સ. ૧૩૯૯)માં શ્રીમાળી "મેલિગ" શ્રાવકે પાર્શ્વનાથચરિતની પ્રતિલિપી કરી છે, તેની પ્રશસ્તિમાં તેની પત્નીનું નામ "મેલાદેવી" આપ્યું છે. (જુઓ, મુનિ જિનવિજય, जैनपुस्तकप्रशस्तिसंग्रह, સિંઘી જૈન ગ્રન્થમાલા, મુંબઈ ૧૯૪૩, પ્રશસ્ત્યાંક ૪૪, પૃ. ૪૫.) બીજો દાખલો પણ પ્રસ્તુત સંકલનમાં પૃ. ૧૪૮ પર ક્રમાંક ૩૯૪માં નોંધાયો છે. સં ૧૪૯૨ (ઈ.સ. ૧૪૩૬)માં આવશ્યકબૃહદ્વૃત્તિની નકલ કરાવનાર રાજમંત્રી સજ્જનપાલની માતાનું નામ "મેલાદે" આપ્યું છે.

૪૩. Report on Antiquities., p. 169.

૪૪. Ibid.

૪૫. सुकृतकीर्तिकल्लोलिन्यादि वस्तुपालप्रशस्तिसंग्रह, સિંઘી જૈન ગ્રન્થમાલા, [ગ્રન્થાંક ૫], મુંબઈ ૧૯૬૧. આ ગ્રન્થમાં વસ્તુપાલ અને પરિવાર સમ્બદ્ધ એકાદ બે નાના અપવાદ છોડતાં તમામ લેખો સમાવી લેવામાં આવ્યા છે.

ઋણ સ્વીકાર

American Institute of Indian Studies, Varanasi Centerની સહાય તેમ જ સૌજન્યથી અહીં સન્દર્ભગત ત્રણે ચિત્રો પ્રકટ કરવામાં આવે છે.

ઉજ્જયન્તગિરિની ખરતર-વસહી
મધુસૂદન ઢાંકી

ઉજ્જયન્તગિરિના અધિષ્ઠાતૃદેવ, જિન અરિષ્ટનેમિના પ્રાસાદની જગતીના ઉત્તર દ્વારેથી ઉતરતાં હેઠાણુ ભાગે ડાબી બાજુએ જે પહેલું મોટું મંદિર આવે છે તે વર્તમાને 'મેલકવસહી' વા 'મેરકવસહી' કે 'મેરકવશી' નામે ઓળખાય છે: પરંતુ આ અભિધાન ભ્રમમૂલક છે; કેમકે જે બે'એક ચૈત્યપરિપાટીકારો 'મેલાગર' (મેલા સાહ) ના મંદિરનો ઉલ્લેખ કરે છે તે મંદિર તો તેમના કથન અનુસાર 'ધરમનાથ' (જિન ધર્મનાથ)નું હતું, કેવળ નાની દેહરી રૂપે જ હતું, અને તેનું સ્થાન નેમિનાથની જગતીના પૂર્વદ્વારની પાસે ક્યાંક હતું. જ્યારે આ કહેવાતી 'મેલક વસહી' તો ઉત્તરદ્વારથી હેઠાણમાં રચાયેલ મોટું બાવન જિનાલય છે અને તે અષ્ટાપદ અને સમ્મેતશિખરના ભદ્રપ્રાસાદો, ગૂઢમંડપ, અને રંગમંડપની રચનાઓ ઉપરાન્ત 'પંચાગત્રાર' અને 'નાગબન્ધ' ઇત્યાદિ ચમત્કૃતિભરી આકૃતિઓની કોરણીવાળી, તેમ જ અન્ય વાસ્તુશાસ્ત્રોક્ત પ્રકારોવાળી સરસ છતાથી શોભાયમાન મંદિર છે. પંદરમા શતકના ઉત્તરાર્ધના ચૈત્યપરિપાટીકારો આ મંદિરનું ખૂબ હોંશપૂર્વક અને વિગતે વર્ણન કરે છે, જે સર્વ રીતે વર્તમાન મંદિરની રચના સાથે મળી રહે છે, જે વિષય અહીં અગાઉ ઉપર જોઈશું. ચૈત્યપરિપાટીકારોએ આ મંદિરને સ્પષ્ટતયા "ખરતર-વસહી" કહ્યું છે અને તેના નિર્માતા તરીકે ભણસાલ નરપાલ સંઘવીનું નામ આપ્યું છે.

પ્રસ્તુત ખરતર-વસહીની નિર્માણમિતિ ખરતરગચ્છીય ઉપાધ્યાય જયસોમ સ્વરચિત "જયસાગરોપાધ્યાય-પ્રશસ્તિ"માં સં. ૧૫૧૧/ઈ.સ. ૧૪૫૫ બતાવે છે; પરન્તુ રાણકપુરના ધરણવિહારમાં સ્થિત, સં. ૧૫૦૭/ઈ.સ. ૧૪૫૧માં બનેલા 'શત્રુંજય-ગિરનાર શિલાપટ્ટ'મા પણ ગિરનાર પરની આ ખરતર-વસહીનું અંકન કરેલું હોઈ પ્રસ્તુત વસહી તે પૂર્વે બંધાઇ ચૂકી હોવી જોઇએ[1]

આ મંદિર વિષે બીજી એક ખોટી કિંવદન્તી,—જે સામ્પ્રતકાલિન શ્વેતામ્બર જૈન લેખકો અન્વેષણ કર્યા વગર લખ્યે જ રાખે છે,—તે એ છે કે સજ્જન મંત્રીએ ટીપ કરીને તૈયાર રાખેલું નેમિનાથ મંદિરના નિર્માણ-ખર્ચ જેટલું દ્રવ્ય જયસિંહદેવ સિદ્ધરાજે ગ્રહણ ન કરતાં તેનો ઉપયોગ આ મંદિરને બંધાવવામાં થયો હતો[2]; પણ આ મંદિર સમ્બદ્ધ કોઈ જ સમકાલિક કે ઉત્તરકાલિક ઉલ્લેખ આ માન્યતાનું સમર્થન કરતો હોવાનું જ્ઞાત નથી. મંદિરની શૈલી તો સ્પષ્ટતઃ ૧૫ મા સૈકાની છે.

મંદિરના મૂલગભારામાં વર્તમાને સં. ૧૮૫૯/ઈ.સ. ૧૮૦૩માં વિજયજિનેન્દ્રસૂરિ દ્વારા પ્રતિષ્ઠિત સહસ્રફણા-પાર્શ્વનાથ મૂલનાયક રૂપે વિરાજમાન છે; પણ પંદરમા શતકમાં તો તેમાં સત્તાવીસ પિત્તળની, સોનાથી રસેલ, "સોવનમય વીર"ની પ્રતિમા અધિનાયક રૂપે પ્રતિષ્ઠિત હતી; અને તેની અડખેપડખે શાન્તિનાથ અને પાર્શ્વનાથની પિત્તળની કાર્યોત્સર્ગ પ્રતિમાઓ હતી તેવો ચૈત્યપરિપાટીકારોના કથન પરથી નિર્ણય થાય છે. મૂલનાયકની પ્રતિમા "સંપ્રતિકારિત" હોવાનું તપાગચ્છીય હેમડંસગણિ, શિવરાજ સંઘવીની યાત્રાનું વર્ણન કરનાર ચૈત્યપરિપાટીકાર, ખરતગચ્છીય રંગસાર, તેમજ કરણસિંહ પ્રાગ્વાટ પણ કહે છે.[3] આ ઉપરથી આ મંદિર તે કાળે સંપ્રતિ રાજાનું મંદિર કહેવાતું હશે. પણ હાલમાં તો આ મંદિરની સામેની ધાર પર આવેલ, ખંભાતના શ્રેષ્ઠીવરો શાણુરાજ અને ભુંભવે ઈ.સ. ૧૪૫૯માં બંધાવેલ, અસલમાં જિન વિમલનાથના, મંદિરને સંપ્રતિ રાજાનું મંદિર હોવાનું કહે છે.

પ્રસ્તુત ખરતરવસહીના બનાવનારાઓએ ઉપલબ્ધ જગ્યાનો બની શકે તેટલો ઉપયોગ કરી, તેમાં બાવન જિનાલયનો તળચ્છંદ લાઘવપૂર્વક સમાવી લીધો છે. ઘાટવાળા, પણ અલ્પાલંકૃત સ્તંભો અને દ્વારવાળી મુખચોકી વટાવી અંદર પ્રવેશતાં સૌ પહેલાં મુખમંડપ કિંવા અગ્રમંડપ આવે છે. તેમાં 'પંચાગવાર'[૪] (ચિત્ર ૧) અને 'વાસુદેવ-ગોપ-લીલા' (ચિત્ર ૨)નાં આલેખનો કંડારેલાં છે. (આમાં કલેવરોની મહમૂદ બિઘરાના આક્રમણ સમયે ખંડિત થયેલ મુખાકૃતિઓને સં. ૧૯૩૨/ઈ.સ. ૧૮૭૬ના કેશવજી નાયકના જીર્ણોધ્ધાર સમયે ફરીને ઘડી વણસાવી મારી છે.) અહીં કેટલીક બીજી પણ સારી (અને વાસ્તુશાસ્ત્રોક્ત) છતો છે, જેમાંથી 'નાભિમંદારક' વર્ગની એક અહીં ચિત્ર ૩માં રજૂ કરી છે.

મુખમંડપ વટાવતાં તેના અનુસંધાને કરેલ રંગમંડપમાં જોવા લાયક વસ્તુ છે તેનો 'સભા-પદ્મ-મંદારક' જાતિનો મહાવિતાન (ચિત્ર ૪). અહીં રૂપકંઠમાં કલ્યાણકોના, અને જિનદર્શને જતા લોક સમુદાયના દેખાવો કંડાર્યા છે (ચિત્ર ૫-૬). તે પછી આવતા ત્રણ 'ગજતાળુ', અને ત્યાર બાદ બહુ જ ઘાટીલા 'કોલ'ના પણ ત્રણ થરો લીધા છે, જેનાં પડખલાંઓમાં સુરેખ રત્નોની ઝીણી કંડાર-શોભા કાઢી છે (ચિત્ર ૪); અને 'વજ્રશૃંગો'માં કમળપુષ્પો ભર્યાં છે (ચિત્ર ૪). આ થરો પછી ૧૬ 'લૂમા' (લાંબસા)નો પટ્ટ આવે છે. તે પછી (હોવી ઘટે તે) અસલી 'પદ્મશિલા'ને સ્થાને આધુનિક જીર્ણો-ધ્ધારમાં રોમક શૈલીનું 'લમ્બન' ખોસી, સોનાની થાળીમાં લોઢાની મેખ મારી છે! આ મુખ્ય વલયાકાર મહાન વિતાનના બહારના પ્રત્યેક વિકર્ણ વિતાનો (તરખુણીયાઓ)માં મોટું અને માતબર ગ્રાસમુખ કોરેલું છે (ચિત્ર ૭).

રંગમંડપ પછી 'છચોકી' કરેલી છે; પણ તેનું તળ ઊંચું લેવાને બદલે રંગમંડપના તળ બરોબર રાખવાથી વાસ્તુનો વિન્યાસ અને એથી આંતરદર્શનનો લય નબળો પડી જાય છે, રસરેખાનો છન્દ પણ વિલાઈ જાય છે. અહીં કેટલીક ઘુમટીઓ કરી છે: તેમાની એકના 'નાભિચ્છન્દ' જાતિનો વિતાનનો ઉપાડ બહુ જ જીવાળ અને સુશ્લિષ્ડ હંસોની પંક્તિથી કર્યો છે (ચિત્ર ૮). રંગમંડપ તેમજ છચોકીનાં સ્તમ્ભોમાં થોડીક જ કોરણી કરેલી હોઈ, વિતાનોને મુકાબલે (અને વિરોધાભાસથી) તે સૌ શુષ્ક લાગે છે.

છ ચોકીમાં 'ગૂઢમંડપ'નું મુખ્ય કોરણીયુક્ત સપ્તશાખાદ્વાર પડે છે (ચિત્ર ૧૦), જેના ઉંબરનું આરસનું માણુ અલબત આધુનિક છે. દ્વારાની બન્ને બાજુએ, મથાળે 'ઈલ્લિકાવલણ'ના મોડ યુક્ત, લક્ષ્મી (ચિત્ર ૯) અને સરસ્વતીની મધ્યમૂર્તિવાળા મઝાના 'ખત્તક' (ગોખલા) કાઢ્યા છે.

ગૂઢમંડપની બહારની ભિત તત્કાલીન શિલ્પ-પરંપરાને અનુકુળ અને વાસ્તુશાસ્ત્રોમાં વર્ણવી હશે તેવી, ઘાટ અને રૂપાદિ અલંકારયુક્ત રચના બતાવે છે (ચિત્ર ૧૧). આમાં 'કુમ્ભા' પર યક્ષ-યક્ષીઓ-વિદ્યાદેવીઓ, અને 'જંઘા'માં દિક્પાલો, અપ્સરાઓ અને ખડ્ગાસન જિનમૂર્તિઓ કંડારેલી છે, જેમાંની ઘણીખરી ખંડિત છે. પંદરમા શતકના અન્યત્ર છે તેને મુકાબલે અહીંની કેટલીક મૂર્તિઓ —ખાસ કરીને દિક્પાલાદિની મૂર્તિઓ-ના કામમાં લચકીલપણું જરૂર દેખાય છે; મૂર્તિઓ ખંડિત હોવા છતાં.

ગૂઢમંડપની અંદરના ભાગમાં દિવાલોમાં ગોખલાઓ કર્યા છે, તે પ્રાચીન છે (જો કે તેમાં અસલી મૂર્તિઓ રહી નથી); પણ મોટી ક્ષતિ તો મૂળ અલંકૃત વિતાનને હટાવી તે સ્થળે જીર્ણોદ્ધારમાં

આધુનિક ઘુમ્મટ કરી નાખ્યો છે, તે છે. ગૂઢમંડપનાં પડખાનાં (ઉત્તર-દક્ષિણ) દ્વારો જો કે મૂળ દ્વારને મુકાબલે ઓછી શાખાવાળાં હોવા છતાં તેમાં વેલનું કંડાર-કામ સુઘડ અને સુચારુ છે (ચિત્ર ૧૧).

મંદિરના મૂળ પ્રાસાદને સોળમા શતકના અન્તે કે સત્તરમા સૈકાના પ્રારંભે આમૂલચૂલ દૂર કરી તેને સ્થાને નવો બનાવેલો છે; અને તેમાં રૂપકામને બદલે પટ્ટબન્ધો કર્યા છે (ચિત્ર ૧૨), જેમાં વચ્ચેટ પુષ્પબન્ધમાં સુઘલાઈ કારિગરીનો પરામર્શ વરતાય છે. અહીં જે નરપાલ શાહ કારિત પ્રાસાદ હતો તેનું (વાસ્તુશાસ્ત્રોક્ત) અભિધાન રત્નસિંહસૂરિશિષ્ય "શ્રીતીલક" જણાવે છે; ઉપાધ્યાય જયસોમ તેને "લક્ષ્મી તીલક" નામક 'વરવિહાર' કહે છે. (વસ્તુતયા બન્ને અભિધાનો એકાર્થવાચી છે.[૫]) પણ પાછળ જોઈ ગયા તેમ આ પ્રાસાદના મંદિરની બહિરંગની મૂર્તિઓ ખંડિત થવાથી તેને પૂર્ણતયા કાઢી નાખી, શહેનશાહ અકબરના જમાનામાં નવો પ્રાસાદ કર્યો, જો કે ગૂઢમંડપને ખંડિત મૂર્તિઓ સાથે મૂળ અવસ્થામાં યથાતથા રહેવા દીધેલો. બિકાનેરના રાજાના મંત્રી, અકબર-માન્ય કર્મચન્દ્ર બચ્છાવતે, ખરતરગચ્છીય જિનચન્દ્રસૂરિ (ચતુર્થ)ના ઉપદેશથી, શત્રુંજય-ગિરનારતીર્થમાં પુનરુદ્ધારાર્થે દ્રવ્ય મોકલેલું તેવી નોંધ મળે છે.[૬] કરમચંદ બચ્છાવત ખરતરગચ્છની આમ્નાયના શ્રાવક હોઈ, સ્વાભાવિક રીતે જ, તેમનું દ્રવ્ય ગિરનાર પર તો "ખરતરવસહી"ના ઉદ્ધારમાં વપરાયું હશે; અને પ્રસ્તુત ઉદ્ધારમાં ખાસ તો મૂલપ્રાસાદ નવો થયો તે જ ઘટના બની હશે તેમ જણાય છે.

મંદિર ફરતી બાવન કુલિકાઓ છે. તેમાં ધ્યાન ખેંચે તેવી તો ત્રણ જ, અને મોટી, દેહરીઓ છે. તેમાં પણ ગૂઢમંડપના દ્વારસૂત્રે દાક્ષિણ, 'અષ્ટાપદ'ની રચના ધરાવતા, ભણસાલી જોગે કરાવેલ, 'ભદ્રપ્રાસાદ' અને એ રીતે ઉત્તર બાજુએ સમ્મેતશૈલ (વા નન્દીશ્વર)ની રચનાઓને આરસથી મઢીને તેનાં મૂળ સ્વરૂપને નષ્ટ કર્યું છે. દાક્ષિણ તરફના અષ્ટાપદવાળા ભદ્રપ્રાસાદની તો દિવાલો પણ નવી થઈ ગઇ છે; છતાં અહીં ધ્યાન ખેંચે તેવી, અને બહુમૂલ્ય કહી શકાય તેવી, એક અસલી સંરચના રહી ગઇ છે: તે છે તેનો 'સભા-મંદારક' જાતનો વિતાન કિંવા કરોટક: (ચિત્ર ૧૪). અહીં રૂપકંઠમાં બહુ જ સરસ, સચેત ભાસતા ચક્રવાકોની આવલિ કાઢી છે, અને આંતરે આંતરે ૧૬ વિદ્યાદેવીઓને ઊભવાના ૧૬ ઘાટીલા, વિદ્યાધરો સાથે સંલગ્ન એવા મદલ(ઘોડા) કર્યા છે (ચિત્ર ૧૫). મહાવિદ્યાઓની મૂર્તિઓ અલબત્ ખંડન બાદ દૂર કરવામાં આવી જણાય છે.) આ પછી ગજતાલુના ત્રણ સુઘટિત સ્તરો, અને તે પછી બે નવખંડા-ગાળે ગાળે પદ્મવાળા—કોલ(કાચલા)ના થર છે, જેના દર્શન ભાગની કોરણી રંગમંડપના કોલ સદૃશ છે. અને તે પછી, કરોટકના મધ્યલા ભાગથી શરૂ થતી, પાંચ આંગુ-ચળી અને સાદા પાંદડાથી કોચલ અને ઝીણી કિનારીથી મઢેલ કોલના ક્રમશઃ સંકોચાતા જાળીદાર પાંચ થરવાળી, ખૂણે ખૂણે, ને છૂટા છૂટા વેરલ, પોયણીના પુષ્પ સહિતની અને કેન્દ્રભાગે લટકતા પદ્મ-કેસરયુક્ત મનોહર પદ્મશિલા કરી છે (ચિત્ર ૧૪).

સામે ઉત્તર બાજુએ પ્રતિવિન્યાસે કરેલા સમ્મેતશૈલ (વા નન્દીશ્વર) ભદ્રપ્રાસાદની મૂળ ભીંતો કાયમ છે (ચિત્ર ૧૩). તેમાં વેદિબન્ધના કુમ્ભ-કલશને મણિબન્ધ અને રત્નાલંકારથી ખૂબ શોભિત કર્યા છે: અને જંઘામાં પણ દેવરૂપાદિ કર્યાં છે: પણ તેમાની ખંડિત થયેલ તે મુખાકૃતિઓ ઇત્યાદિ પુનરુદ્ધારમાં ટાંચીને બગાડી માર્યાં છે. અંદરના ભાગમાં જોઈએ તો અહીં પણ દર્શનીય વસ્તુ છે, પ્રાસાદનો સભા-પદ્મ-મંદારક કરોટક (ચિત્ર ૧૭.) આ મહાવિતાનમાં ગજતાળુ અને કોલના થરો આમ તો રંગમંડપના થરો સદૃશ છે. પણ થરોના તળભાગ વિશેષ અલંકૃત છે. રૂપકંઠમાં પંચ કલ્યાણક અને વિદ્યાધરોને બદલે તાડિકાની ટેકણવાળા ૧૬ પ્રલમ્બ મદલો કર્યા છે

(ચિત્ર ૧૮). રૂપકંઠની નીચે, સામેના ભદ્રપ્રાસાદના વિતાનમાં, મણિપટ્ટિકા છે [ચિત્ર ૧૫]; જ્યારે અહીં વેલ કાઢી છે [ચિત્ર ૧૮]. મહાવિદ્યાઓનાં બિંબ અહીં પણ અદૃષ્ટ થયાં છે; અને નીચેના બે ગજતાલુના થરોની પટ્ટીઓના તળિયાંના ભાગે પુષ્પાવલિ અને ત્રીજા થરે ઝીણી ઝીણી ઘંટિકાઓની શ્રેણી કરેલી છે (ચિત્ર ૧૮). રંગમંડપમાં છે તેમ અહીં પણ કરોટકના મધ્યભાગમાં ૧૬ લૂમાઓના વલયાકર ઊંડો પદ્મ, અને તે પછી શરૂ થતી પદ્મશિલા દક્ષિણ ભદ્રપ્રાસાદના વિતાનની પદ્મશિલાને મળતી જ છે; ફેર એટલો કે અહીં પોયણાને સ્થાને ચંપક અને અર્ક(આંકડા)ના પુષ્પનો છંટકાવ છે, અને કેન્દ્રભાગે પદ્મકેસરને બદલે કમળનો પુટ દીધો છે (ચિત્ર ૧૭).

અષ્ટાપદ અને સમ્મેતશિખરકે નન્દીશ્વર-દ્વીપના ભદ્રપ્રાસાદોના કરોટકો જોતાં લાગે છે કે રંગમંડપની મૂળ પદ્મશિલા પણ જો સાબૂત હોત તો તે પણ કેવી અદ્ભૂત લાગત. વસ્તુતયા પંદરમી શતાબ્દીમાં ગિરનાર પરની ખરતરવસહીની અને ત્યાં અન્યત્ર છતોમાં જે કામની સફાઈ, ઝીણવટ, નાજુકતા, અને નમનીયતા છે તેનો મુકાબલો નથી. એની સામે રાજસ્થાનમાં રાણકપુર, વરકાણા, હમ્મીરપુર, દેવકુલપાટક (મેવાડ-દેલવાડા), કેલવાડા, અને ચિત્તોડગઢમાં જોવા મળતું સમાન્તર એવું સમાકાલીન કામ ધીંગુ, છીછરું, અને કલ્પનાવિહીન જણાય છે.

દક્ષિણ તરફના ભદ્રપ્રાસાદમાં પટ્ટશાલાના સ્તમ્ભાન્તરમાં સુંદર કોરણીયુક્ત ખંડવાળી "અંધ" (અછિદ્ર) જાળી ભરાવેલી છે (ચિત્ર ૧૬). જ્યારે મૂલપ્રાસાદના ગર્ભસૂત્રે રહેલ પશ્ચિમ તરફના ભદ્રપ્રાસાદનું મોવાળ ખુલ્લું છે. ચૈત્યપરિપાટીકાર હેમહંસ ગણિ તેને 'શત્રુંજયાવતાર'નો પ્રાસાદ કહે છે. તેના નિર્માતા વિષે જાણવા મળતું નથી. પર્વતની મેખલા(ધાર)ને સાવ અડીને કરેલો આ ભદ્રપ્રાસાદ સાદો હોઈ શિલ્પની દૃષ્ટિએ તેમાં ખાસ ધ્યાન ખેંચે તેવું કશું નથી. (આ ત્રણે ભદ્રપ્રાસાદો અહીંની અન્ય દેહરીઓને મુકાબલે ઘણા મોટા છે.) દેવકુલિકાઓ (દેહરીઓ)માં ખાસ ધ્યાન ખેંચે તેવું કશું નથી; (કેટલીક તો વચ્ચે ભીંતો કર્યા સિવાયની સળંગ છે.) આ સિવાય પશ્ચિમ તેમજ ઉત્તર બાજુની દેહરીઓના ગભારાનાં, અને તેને લગતી પટ્ટશાલાઓનાં વિતાનો, તેમાંયે ભમતીના વાયવ્ય ભાગની પટ્ટશાલાનાં વિતાનો, તો પંદરમા શતકની વિતાન-સર્જનકલાની પરાકાષ્ઠા દાખવી રહે છે. આમાંથી દશેક જેટલા ચૂનંદા નમૂનાઓ અહીં મૂળ ચિત્રો સાથે અવલોકીશું. ચિત્ર ૧૯માં દર્શાવેલ સમતલ વિતાનમાં વચ્ચે કમલપુષ્પ કરી, ફરતી બે પટ્ટીઓમાં સદાસોહાગણ જેવા ભાસતા ૭ પાંખડીવાળાં ફૂલોની હાર કાઢી છે, (જેવા પછીથી અમદાવાદ પાસેની ઈ.સ. ૧૫૦૦-૧૫૦૧માં બંધાયેલી સુપ્રસિદ્ધ અડાલજની વાવના શોભનાંકનોમાં મળે છે.) વચ્ચેના ભાગની ચોરસાઈને રક્ષવા, અને એનીલંબચોરસાઈ તોડવા, બે બાજુએ કુંજરાક્ષની પટ્ટીઓ કરી છે. તે પછી ઉપસતા ક્રમમાં સદાસોહાગણની ફરીને પટ્ટીઓ કરી છે. છેવટે ભારપટ્ટોને તળિયે ચારે બાજુ મોટાં પદ્મોની કોરણી કરી છે. ચિત્ર ૨૦માં ચોફેર પહોળી પટ્ટીમાં સામંજસ્યના વિન્યાસપદે ચોખંડા બાર કોલ કર્યા છે, અને વચ્ચે ગજતાલુનો થર આપી ઊંડાણમાં એવું જ, પણ જરા મોટું, મણિપટ્ટિકાથી બાંધેલ ચોરસ ક્ષેત્રમાં, ચોખંડુ કોલ કર્યું છે. આવા છન્દની એક પરિવર્તનાયુક્ત, મૂળે ફરતાં મોટાં આઠ ચોખંડા કોલ અને વચ્ચોવચ્ચ ક્ષિપ્ત-પ્રક્રિયાથી કરેલ (નવખંડમાં ચોખંડ કોલ ઉતારેલ હશે તેવા) વિતાનનો વચલો ટુકડો માત્ર જ બચી ગયો છે (ચિત્ર ૨૧).

ઉપર કથિત બે પ્રકારોનું વિશેષ વિકસિત દૃષ્ટાન્ત હવે જોઈએ. ચિત્ર ૨૩માં સમતલ પદ્મમાં સામંજસ્ય-ન્યાસમાં ૨૫ પૂર્ણભદ્ર કોલના સંધાન ભાગે પદ્મ-પુષ્પોનો ઉઠાવ કરેલો છે; જ્યારે ચિત્ર

૨૨માં આવા કોલની સંખ્યા વધારીને પાંચ અને ચારનો ગુરુ-લઘુ-ક્રમ પ્રયોજ્યો છે અને તેમાં છેલ્લે ફરતાં અર્ધકોલની હાર કરી છે. કોલના સંધાન ભાગે ૭ પાંખડીવાળા બહુ જ સરસ સદાસોહાગણનાં, સજીવ ભાસતાં, મોટાં ફૂલો છાંટેલાં છે, જેમાંનાં ઘણાખરાં દુર્ભાગ્યે ખંડિત થયાં છે. આ પ્રકારના છન્દવિન્યાસનું આગળ વધેલું દૃષ્ટાન્ત તે કોલને સ્થાને, ૧૧×૯=૯૯ કુંજરાક્ષો સમતલમાં ઉતારીને, તેના સંધાનભાગ ચાર પાંખડીઓનાં પુષ્પોથી ભરી લીધા છે. (ચિત્ર ૨૪). એ જ હેતવ (motif) અને ન્યાસનું ઝીણવટ ભર્યું, પરિવર્તિત ૩૫ ચિત્ર ૨૫માં બતાવેલ સમતલ વિતાનમાં જોવા મળે છે. ત્યાં છેવટે ફરતી મણિપટ્ટી કાઢી છે.

ચિત્ર ૨૬માં ફરીને ચોખંડા કોલના ૫×૪ના વિન્યાસે કરેલ સમતલ વિતાનમાં ગાળે ગાળે વર્તુલથી સીમિત કરેલ મોટાં પદ્મપુષ્પો ઠાંસ્યાં છે.

ભમતીના બિલકુલ નૈઋત્ય ખૂણામાં રહેલા (ચિત્ર ૨૭) કોલના ઘટતા ક્રમમાં ઊંડા ઉતરતા જતા ચાર થરોથી સર્જાતી ચાર ઉત્ક્ષિપ્ત લૂમાઓના સંયોજનથી રચાતો આ પદ્મક-નાભિચ્છન્દ જાતિનો વિતાન તો સોલંકીયુગના કારિગરોને પણ સ્તબ્ધ કરી દે તેવો છે. પ્રત્યેક લૂમાની નાભિમાંથી નીકળતા અણિદાર પાંખડીનાં પદ્મફૂલ, અને છતના વચલા, ઊંચકાઈ આવતા બિંદુમાં કરેલ કોમળ પાંખડીઓથી સર્જાતાં કમળફૂલ, તેમ જ કર્ણભાગે ગ્રાસનાં મુખો અને ભદ્રભાગે ચંપાના પાનથી સોહતો આ વિતાન પંદરમા શતકના સર્જનોમાં તો બેજોડ કહી શકાય તેવો છે.

કોલના થરોના ઊંડા ઉતરતા જતા વિન્યાસથી સર્જાતા એક ક્ષિપ્ત-નાભિચ્છન્દ જાતિના વિરલ વિતાનનું દૃષ્ટાન્ત ચિત્ર ૨૮માં જોવા મળશે. બહુભંગી કોલના એક પછી એક, ક્ષયક્રમથી, અંદર ઊતરતા જતા કુલ અગિયાર જેટલા થરોથી સર્જાતા આ વિતાનની તો સોલંકી કાળમાંયે જોડી જડતી નથી! મન્ત્રીશ્વર ઉદયનના પુત્ર આમ્રભટ્ટ દ્વારા નવનિર્મિત શકુનિકાવિહાર (ઈ.સ. ૧૧૬૬)માં આવા સિદ્ધાન્ત પર રચાયેલા અને ઘણા મોટા વિતાનો હતા; (હાલ તે ભરુચની જુમા મસ્જિદમાં છે); પણ તેમાં પણ આટલા બધા પડો યુક્ત અને આવડી સંખ્યામાં થરો લેવાનું સાહસ શિલ્પીઓએ કર્યું હોવાના દાખલા જાણમાં નથી. ઘડીમાં વાદળાંના પટલોને પેલે પાર રહેલ લોકાલોકનો પાર પામવા મથતો લાગે, તો ઘડીમાં પાતાળ-પાણીમાં બાઝેલ શેવાળના એક પછી એક થરો વીંધીને તળિયાને આંબવા યત્ન કરતો હોય એવા વિતાનનું સમગ્ર ભારતમાં આજે તો આ માત્ર દૃષ્ટાન્ત છે!

વસ્તુપાળ-તેજપાળના સમયના, ભાતિગળ અને અતિરિક્ત સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ કોરણી કરનાર શિલ્પીઓ પણ જેના વખાણ કરે તેવો એક પદ્મનાભ જાતિનો ચેતોહર વિતાન ચિત્ર ૨૯માં રજૂ કર્યો છે. આની રચનામાં સૌ પહેલાં તો ભારોટથી ઊંડા ઊતરીને સદા સોહાગણના ચેતનથી ધબકતાં, ફૂલોની કિનારી કરી, અંદર ચતુર છન્દમાં ગજતાલુના થરવાળી, પછી વિશેષ ઊંડા ઉતારેલ ચોરસી ન્યાસમાં કોલનો થર લઈ, અંદર અનન્ત ભાંગાયુક્ત ક્ષેત્રમાં ચાર દળવાળી, બહુભંગી, ચાર ઉત્ક્ષિપ્ત લૂમાઓના સંયોજન, અને વચ્ચે ડૂબકી દેતી ક્ષિપ્ત લૂમાના આવિર્ભાવથી પ્રગટતા આ મનોરમ વિતાનનાં મૂળ તો સોલંકીકાળમાં છે; પણ દળદાર ચોટદાર કલ્પનામાં તો આની સામે આબૂ-દેલવાડાની જગવિખ્યાત વિમલવસહીના સૂત્રધારો પણ એક કોર ઊભા રહી જાય; અને તાકાતનો ભોગ આપ્યા સિવાય નિપજાવેલી સમગ્ર ઘાટની મુલાયમ સફાઈ, લૂમાઓના ઉપસતા કેન્દ્રના કમળોમાં અણિદાર પાંખડીઓમાં સિફતથી ઉતારવામાં આવેલ કુમાશ, અને સાહજિક સજીવતાની સામે તો આરાસણના આરસને મીણની જેમ પ્રયોજી જાણનાર, દેલવાડાની લૂણવસહીના

શિલ્પીઓ પણ અચંબો પામી ઊભા રહી જાય! ગિરિરાજ ગિરનાર પર આવું બેનમૂન કામ કરી ગયેલ શિલ્પીઓનો મુકાબલો એમના જમાનામાં અન્ય કોઈ સ્થળોના ગજધરો નહીં કરી શક્યા હોય. પંદરમા શતકમાં આવા સર્વાંગસુન્દર વિતાનોની રચના થઈ શકે તે માનવું મુશ્કેલ બને છે!

પંદરમી શતાબ્દીના સમકાલિન અને સમીપકાલિન જૈન યાત્રી કવિઓ–લેખકોએ આ ખરતર-વસહી વિષે જે નોંધો લીધી છે તે હવે જોઈએ. એમણે વર્ણવેલ મંદિર ગિરનારપરના વર્તમાને અસ્તિત્વમાં નાનાં મોટાં વીસક જિનાલયોમાં કેવળ આ કહેવાતી "મેલક વસહી" ને જ લાગુ પડે છે. મૂલ કવિઓનાં કવિત વા શબ્દોમાં જ તે હવે જોઈએ:

(૧) તપાગચ્છીય હેમહંસ ગણિની પંદરમા શતકના મધ્યમાં રચાયેલી, ગિરનારચૈત્યપરિપાટીમાં યાત્રી ઓસવાલ સમરસિંહ માલદે દ્વારા સં. ૧૪૯૪/ઈ.સ. ૧૪૩૮માં સમુદ્ધારેલ 'કલ્યાણત્રય'ને (હાલમાં સગરામ સોનીના કહેવાતા મંદિરમાં) વાંદ્યા પછી, અને હાથી પગલાં તરફ વળતાં પહેલાં, નીચે મુજબ નોંધ કરે છે:[૮]

હવ જઈઇ નરપાલસાહ કારિઅ પ્રાસાદ ।
સંપ્રતિ નિવ કરાવિઅ વીર પિત્તલમય વાંદિ ।
નંદીસર અઠ્ઠાવહ સેતુંજય અવતાર ।
ત્રિહું દિસિ થજી (થકી ?) જિણ નમઉં
નિરમાલડિએ ચંદ્રગુફા મઝૂઆરિ ॥૨૭॥

અહીં મંદિર નરપાલ સાહે કરાવ્યાનો, તેમાં સંપ્રતિ રાજાએ કરાવેલ પિત્તળની (મૂલનાયક) મહાવીરની મૂર્તિનો, તેમ જ ત્રણ દિશામાં (ભદ્રપ્રાસાદોમાં રહેલ) નંદીશ્વર, અષ્ટાપદ, અને શત્રુંજયા-વતારનો ઉલ્લેખ છે, મંદિરનું જે સ્થાન બતાવ્યું છે તે જોતાં, અને ભદ્રપ્રાસાદોની વિગત જોતાં તે વર્તમાને કહેવાતી 'મેરકવશી' જ છે.

(૨) ઉજ્જયન્તશિખર પર (ગિરનાર પર) "લક્ષ્મીતિલક" નામનો મોટો વિહાર (જિનાલય) નરપાલ સંઘવીએ (ખરતરગચ્છીય) જિનરાજસૂરિના પટ્ટાલંકાર જિનભદ્રસૂરિના ઉપદેશથી સં.૧૫૧૧ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ ઇસ્વીસનના ૧૬માં શતકના અન્તભાગે રચાયેલ પંડિત જયસોમની જયસાગરો-પાધ્યાય પ્રશસ્તિમાં આ રીતે મળે છે.[૯]

संवत् १५११ वर्षे श्री जिनराजसूरि पट्टालंकारे श्रीजिनभद्रसूरि पट्टालंकार राज्ये श्रीउज्जयन्तशिखरे लक्ष्मीतिलकाभिधो वरविहारः । नरपालसंघपतिना यदादि कारयितुमा रेभे ॥

(૩) બૃહત્તપાગચ્છીય રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય (કદાચ ઉદયવલ્લભસૂરિ કે પછી જ્ઞાનસાગર સૂરિ) સ્વરચિત ગિરનારતીર્થમાળામાં (ઈ.સ. ૧૪૫૩ બાદ)માં કલ્યાણત્રયના દર્શન પછી જે પ્રાસાદમાં જાય છે તે આ "મેરકવશી" જ છે; ત્યાં તેને નરપાલ સાહે સ્થાપેવ "શ્રીતિલકપ્રાસાદ" કહ્યો છે, અને તેમાં (મૂલનાયક) સોવનમય વીર હોવાની વાત કરી છે; અને તેમાં ડાબી જમણી બાજુએ અષ્ટાપદ અને સમ્મેતશિખરની રચના હોવાની વાત કહી છે: યથા:

થાપી શ્રીતિલકપ્રાસાદિ હિં સાહ નરપાલિં પુણ્ય પ્રસાદિહિં,
સોવનમય શ્રી વીરો;
અષ્ટાપદ સંમેતસિહરસ્યૂં ડાવઇ જિમણિઇ બહુ જિણહરસ્યૂં,
રચના અતિ ગંભિરો. ૧૮

કવિએ પ્રાસાદની રચનાને 'અતિગંભિર' કહી છે તે યથાર્થ જ છે.

(૪) પંદરમા શતકમાં શવરાજ સંઘવીના સંઘ સાથે ગયેલા કોઈ અજ્ઞાત યાત્રી–મુનિએ કરેલ ગિરનાર ચૈત્યપરિપાટીમાં તો આ જિનાલયના અંતરંગની ઘણી વિગતો આપવા સાથે એ જે કંઈ કહે છે તેનાથી તો "મેલકવસહી" તે જ "ખરતરવસહી" હોવાના તથ્યને આખરી મહોર મારી દે છે. સમરસિંહ–માલદેના મંદિર બાદ યાત્રી જે મંદિરમાં આવે છે તેને સ્પષ્ટરૂપે તેઓ "ખરતર-વસહી" કહે છે. તે નરપાલ સાહ દ્વારા નિર્મિત થયેલી અને તેમાં (ગર્ભગૃહમાં) મહાવીરની સતોરણ પિત્તળની મૂલનાયક મૂર્તિની આજુબાજુ એ જ ધાતુની શાંતિનાથ અને પાર્શ્વનાથની કાયોત્સર્ગ મૂર્તિઓ હોવાનું પણ કહ્યું છે. તદુપરાન્ત રંગમંડપનું વર્ણન કરતાં ત્યાં 'નાગબન્ધ' અને 'પંચાંગવીર'ની છતો, પુતળીઓ (આજે વિનષ્ટ), જમણી બાજુ ભણસાળી જોગે કરાવેલ 'અષ્ટાપદ' અને ડાબી બાજુએ ધરણા સાહે કરાવેલ 'સમ્મેતશિખર' (ના ભદ્રપ્રાસાદોની) નોંધ લે છે:[૧૦] યથા :

હવઈ ખરતરવસહી ભણી આવિઉ
નરપાલસાહની થાપના એ સતોરણઉ પીતલમઈ વીર
શાંતિ–પાસ છઈ સાચઉ શરીર કાસગીઆ પીત્તલ તણાએ. ૨૮
રંગમંડપિ નાગબંધ નિહાલઉ
પૂતલિએ મંડપિ મન વાલઉ
પંચાંગવીર વસેખીઈએ માલાખાડઈ મંડપ જાણૂ
જિમણઈ અષ્ટાપ[દ] વખાણૂ ભણસાલી જોગઈ કીઉંએ. ૨૯
ડાવઈ સમેતસિહર પ્રસીધુ
તે પણિ ધરણઈસાહિ કીધઉ. ૩૦

(૫) પંદરમા–સોળમા શતકના ઉત્તરાર્ધમાં થયેલા, ભાવહર્ષ–શિષ્ય રંગસારની ગિરનાર ચૈત્યપરિપાટીમાં[૧૧] મુનિ–યાત્રી તીર્થનાયક નેમિનાથના મંદિરને (દેવકુલિકામાં પરોવેલ) ઉત્તર દ્વારેથી નીચે ઉતરીને જે પહેલા મંદિર–હાલની મેરક વસહી–માં આવે છે તેને "ખરતરવસહી" કહેવા ઉપરાંત તેમાં સંપ્રતિરાજાના કરાવેલ પિત્તળમય મનોહર વીર જિનેશ્વર, આજુબાજુની બાવન દેહરીઓ અને મંદિર ભીતરની અવનવી કોરણીનો ઉલ્લેખ કરે છે :

ઇણ ગિરઈએ નેમવિહાર આવીયા ખરતરવસહી વાર ॥૧૨॥

ઢાલ

સંપતિરાય કરાવિ મુણહર પીતલમઈ શ્રીવીર જિણેસર
ખરતર[વ]સહી માહે પાખતીયાં બા[વ]ન જિણાલ
નવલ નવલ કોરણીય નિહાલ ટાલઉ કુમતિ કસાય ॥૧૩॥

રંગસાર પછી અને કાલક્રમમાં છેલ્લી નોંધ સોળમા-સત્તરમા શતકમાં થયેલા (પ્રાગ્વાટ) કર્ણસિંહ કૃત ગિરનારસ્થ ખરતરવસહી-ગીત અંતર્ગત મળે છે. એમના કથનમાં મંદિરને "ખરતરવસહી" કહેવા ઉપરાન્ત તેમાં મંડપની પૂતળીઓ, ડાબી બાજુ (નેમિનાથના મંદિર તરફ) 'અષ્ટાપદ' અને જમણી બાજુ (કલ્યાણત્રયના મંદિરની દિશાએ) 'નન્દીશ્વર', ગભારામાં સંપ્રતિએ આણેલ સપ્તધાતુની તોરણ તેમ જ રત્નખચિત 'જિનવીર'ની મૂર્તિ અને રત્ન જડિત પરિકર તેમ જ આ મંદિર (અગાઉના) દુઃષમ ભવનને સ્થાને ભણસાલી નરપાલે જિનભદ્રસૂરિના વચનથી ઉદ્ધાર રૂપે કરાવ્યાનું નોંધ્યું છે :

પ્રીય ખરતરવસહી જોઈએ
જાણે કરતલ વખાણુ ।૨।
મંડપિ મોહણુ પૂતલી હો
જાણે કરિકીઓ ઇંદ્રલોક ॥૩॥
નેમિ કડણિ પ્રભુ દાહિણિ હો
અષ્ટાપદ અવતાર ।
વામઈ કલ્યાણકત(ન ? ય) હો
નંદીસર જગસાર ॥૬॥
(સંઘ મરોઈ ? સંપતિરાઈ) અણાવિઉ હો
સપત ધાત જિણવીર ।
પરિગર રતન જડાવિઈ હો
તોરણ ઉલકઈ બઈ હાર ॥૭॥
લબધિવંત જિનભદ્રસૂરિ ગુરુજી
સુવચની સવિસાલ ।
દૂસમ ભવન સમુદ્ધરઈ હો
સો ધનધન મા નરપાલ ॥૮॥
ભણસાલી તે પરિ કરઈ હો
જે કીઓ ભરવેસર રાસો ।
ઉજલિ અષ્ટાઉરે તે
નિરખત અંગિ ઉમાદ ॥૯॥

આમ ખરતરગચ્છનાં જ નહીં, તપાગચ્છનાં પણ સાક્ષ્યો વર્તમાન "મેલકવસહી" તે અસલમાં "ખરતરવસહી' હતી તેમ નિર્વિવાદ જણાવી રહે છે.

ચૈત્યપરિપાટીઓનાં વિધાનોમાં આમ તો એકવાક્યતા છે, પણ એક બાબતમાં મતભેદ છે. જ્યાં હેમહંસગણિ અને કર્ણસિંહ "નંદીશ્વર" કહે છે ત્યાં રત્નસિંહસૂરિશિષ્ય તથા શવરાજ સંઘવી-

વાળા યાત્રી–મુનિ 'સમ્મેતશિખર' કહે છે. ઉત્તર ભદ્રપ્રાસાદ-સ્થિત આ રચના આરસ નીચે દબાઈ ગઈ હોય અસલી વાત શું હશે તેનો નિર્ણય થઈ શકે તેમ નથી.

મંદિર જોકે ખરતરગચ્છીય ભણુસાળી નરપાળ સંઘવીએ કરાવ્યું છે, પણ કર્ણસિંહના કથન અનુસાર ત્યાં કોઈ મંદિર અગાઉ હતું અને આ નવું મંદિર એથી જૂનાના સમુદ્ધાર રૂપે કર્યાનું માનવું રહ્યું. વળી અંદરની પિત્તળના મૂલનાયકજીની પ્રતિમા એ કાળે સંપ્રતિ રાજાની હોવાની માન્યતા હતી. એટલે મૂર્તિ નરપાલ સાહના સમયથી જૂની તો ખરી જ હું માનું છું કે આ મંદિરને સ્થાને અસલમાં મન્ત્રીશ્વર વસ્તુપાલ કારિત "મહાવીર"નું મંદિર હતું; (વસ્તુપાલે ગિરનાર પર આદિનાથ [વસ્તુપાલ-વિહાર] ઉપરાંત (સ્તમ્ભપુરાવતાર) પાર્શ્વનાથ તથા (સત્યપુરાવતાર) મહાવીરનાં મંદિરો કરાવેલાં;) જેની નોંધ સમકાલિન લેખક હર્ષપુરીયગચ્છના નરેન્દ્રપ્રભસૂરિએ લીધી છે.[૧૨] કર્ણસિંહના કથન અનુસાર ત્યાં આગળની (માલા-ખાડ નામની) ખાડ પૂરીને (બિલકુલ ઘોર રહેલા) દુઃષમ ભવનનો "ઉદ્ધાર" કરાવેલો. સંપ્રતિ રાજાની કરાવેલ કે લાવેલ મૂર્તિ હોવાની વાત પંદરમા શતકમાં વહેતી થઈ હશે. ઈસ્વીસનની ૧૪મી શતાબ્દીના પૂર્વાર્ધમાં ખરતરગચ્છીય જિનપ્રભસૂરિની ગિરનાર સમ્બદ્ધ જુદી જુદી ચાર રચનાઓમાં, એમનાથી પહેલાં તપગચ્છીય ધર્મકીર્તિગણિ (પછીથી ધર્મઘોષસૂરિ)ના ગિરનારકલ્પ (આ. ઈ.સ. ૧૨૬૪) અંતર્ગત, કે નાગેન્દ્રગચ્છીય વિજયસેન સૂરિના રેવંતગિરિરાસ, (ઈ.સ. ૧૨૩૨ બાદ)માં આને સ્પર્શતો કોઈ જ ઉલ્લેખ નથી.

ગુજરાત-રાજસ્થાનના ઉત્તર મધ્યકાલિન જૈન મંદિરોના સર્વેક્ષણ દરમિયાન જોવા મળે છે કે ખરતરગચ્છમાં મંદિરોના રચના વિન્યાસ તરફ, અને તેને સુરુચિપૂર્વક આભૂષિત કરવા પરત્વે ખૂબ કાળજી લેવાઈ છે. શત્રુંજય પરની ખરતરવસહી (આ. ઈ.સ. ૧૩૨૦-૨૪), મેવાડમાં દેલવાડા (દેવકુલપાટક)ની ખરતરવસહી (૧૫મા શતકનો પ્રારંભ), રાણકપુરની ખરતરવસહી (પાર્શ્વનાથ જિનાલય-૧૫મા સૈકાનો મધ્યભાગ), અને આ ગિરનાર પરની ખરતરવસહી તેનાં જ્વલંત ઉદાહરણો છે.

પાદટીપો

૧. આ પટ્ટ પદ વિસ્તૃત વિવેચન હું અન્યત્ર કરી રહ્યો છું.

૨. (સ્વ.) મુનિ દર્શનવિજયજી લખે છે: "આ ટૂંક શ્રી સિદ્ધરાજના મંત્રી સજ્જને બંધાવેલ છે. ગૂર્જરાધીશ સિદ્ધરાજે સજ્જનને સૌરાષ્ટ્રનો દંડનાયક નીમ્યો હતો. તેમણે સૌરાષ્ટ્રની ત્રણ વર્ષની ઉપજમાંથી ગિરનાર પર સુંદર જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો. ત્રણ વર્ષના ઉપજ સિદ્ધરાજને ન મળવાથી તે ગુસ્સે થઈ જૂનાગઢ આવ્યો. સજ્જને જૂનાગઢ અને વંથલીના શ્રાવકો પાસેથી ધન મેળવી સિદ્ધરાજને ચરણે ધર્યું અને કહ્યું કે જોઈએ તો જીર્ણોદ્ધારનું પુણ્ય હાંસલ કરો અને જોઈએ તો ધન લ્યો. રાજા સત્ય હકીકત જાણી અત્યંત ખુશી થયો. બાદ આવેલા ધનથી શ્રાવકોના કહેવાથી સજ્જને આ મેરકવશી ટૂંક બનાવી." (જૈન તીર્થોનો ઇતિહાસ, શ્રી ચારિત્ર સ્મારક ગ્રંથમાળા : પુષ્પ ૩૮મું, અમદાવાદ ૧૯૪૯, પૃ. ૧૨૨.) સ્વ. મુનિશ્રીની પહેલી વાતને તો પ્રબન્ધોનો આધાર છે, પણ સજ્જને પ્રસ્તુત દ્રવ્યથી આ મેરકવશીનું મંદિર બંધાવ્યાનોય ક્યાંય જ ઉલ્લેખ નથી.

પં. અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહે "મેલક વસહી"ની ચર્ચા કરતાં આ જ સજ્જન મંત્રી વાળી વાત (સાચી અને પરિષ્કૃત ગુજરાતીમાં) જણાવી છે; પણ તેઓની પાસે એને લગતું કોઈ પ્રમાણ નહોતું; આથી સાવચેતી ખાતર એમણે લખ્યા બાદ ઉમેર્યું કે "...એવી લોક માન્યતા છે. કોઈ

આને મેલકશાહે બંધાવ્યાનું કહે છે." (જૈન તીર્થ સર્વ સંગ્રહ, ભાગ પહેલો, ખંડ પહેલો, અમદાવાદ ૧૯૫૩, પૃ. ૧૨૩)

મુનિ નિત્યાનંદવિજયજીએ (પં. શાહ જેવી સાવધાની રાખ્યા સિવાય) એની એ જ કિંવદન્તી તથ્ય રૂપે માની રજૂ કરી છે. (શ્રી રૈવતગિરિ સ્પર્શના, વડોદરા વિ.સં. ૨૦૨૦ (ઈ. સ. ૧૯૬૪), પૃ. ૧૨૯–૧૩૦.)

૩. અહીં આગળ ઉપર મૂળ કૃતિઓમાંથી પ્રસ્તુત ભાગો ટાંકી ચર્ચા કરી છે.

૪. **Cf.** M.A. Dhaky "The 'Nagabandha' and the Pancangavira' ceiling," **Sambodhi**, vol. 4, No. 3 4, pp. 78–82, and plates.

૫. આગળની ચર્ચામાં તેના મૂળ સન્દર્ભો ટાંક્યા છે.

૬. કર્મચન્દ્રના જીવનની રૂપરેખા ખરતરગચ્છીય સાધનોથી સ્વ. મોહનલાલ દલિચંદ દેશાઈએ જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, મુંબઈ ૧૯૩૨, પૃ. ૮૩૬–૮૪૫ પર ચર્ચી છે, ત્યાં જુઓ.

૭. સં.પં. બેચરદાસ જીવરાજ દોશી, પુરાતત્ત્વ, ૧–૩. એપ્રિલ ૧૯૨૩, પૃ. ૨૯૬.

૮. આ મહત્ત્વપૂર્ણ ચૈત્યપરિપાટીનું પુનર્મુદ્રણ થવાની જરૂર છે.

૯. આ ઉદ્ધરણ મેં પં. અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહ જૈન તીર્થ૦, પૃ. ૧૧૮ પરથી લીધું છે; અને એમણે તે "ઐતિહાસિક જૈન કાવ્યસંગ્રહ" (પૃ. ૪૦૦) પરથી લીધું હોવાની નોંધ કરી છે. (આનો સંપાદક કોણ છે, ક્યાંથી કયા વર્ષમાં, કઈ ગ્રન્થમાળામાં પ્રસ્તુત સંગ્રહ છપાયો છે, તેની ત્યાં નોંધ નથી લેવાઈ.)

૧૦. આ ગ્રંથમાં આ ચૈત્યપરિપાટીનું સંપ્રતિ લેખક તથા વિધાત્રી વોરા દ્વારા સંપાદન થયું છે.

૧૧. સંપ્રતિ ગ્રન્થમાં (સ્વ.) અગરચંદ નહાટા તથા પં. બાબુલાલ સવચંદ શાહ દ્વારા સંપાદિત થયેલ છે.

૧૨. विशेषके रैवतकस्य भूभृतः श्रीनेमिचैत्ये जिनवेश्मसुत्रिषु ।
श्रीवस्तुपालः प्रथमं जिनेश्वरं पार्श्वं च वीरं च मुदान्वीविशत् ॥८॥
—वस्तुपालप्रशस्तिः

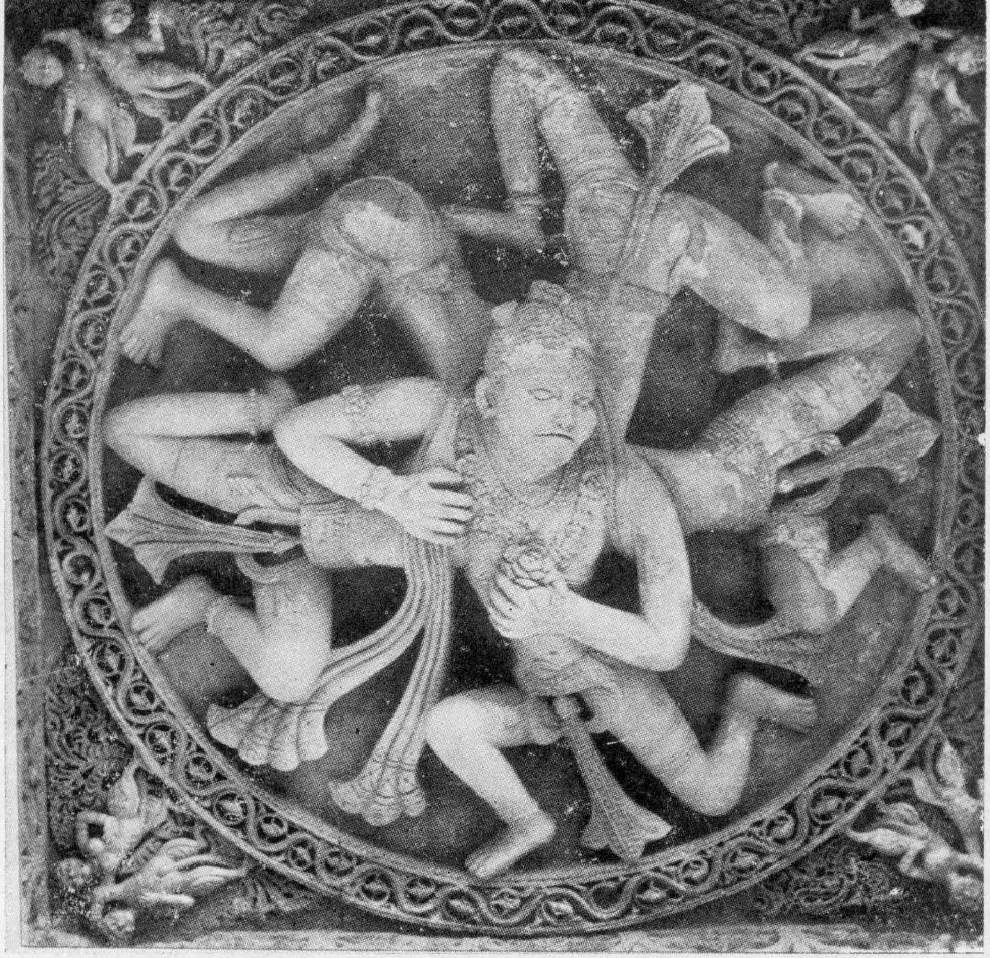
(જુઓ મુનિ પુણ્યવિજયજી, सुकृतकीर्तिकल्लोलिन्यादि वस्तुपालप्रशस्तिसंग्रह, સિંઘી જૈન ગ્રંથમાલા, [ગ્રન્થાંક ૫] મુંબઈ ૧૯૬૧, પૃ. ૨૮.)

ચિત્રસૂચિ

૧. ગિરનાર, ખતરવસહી (વર્તમાન "મેલકવસહી") મુખમંડપ, મુખાલિન્દ, સમતલવિતાનમાં 'પંચાંગવીર'.
૨. ખરતવસહી, મુખમંડપ, સમતલ–વિતાન, 'વાસુદેવ–ગોપલીલા.'
૩. મુખમંડપ, નાભિમંદારક જાતિનો વિતાન.
૪. રંગમંડપ, સભા–પદ્મ–મંદારક જાતિનો કરોટક (મહાવિતાન).
૫. રંગમંડપ, મહાવિતાન, રૂપકંઠમાં જિનદર્શને જતા લોક સમુદાયનું દૃશ્ય.
૬. —ditto
૭. રંગમંડપ, ખુણાના ચાર પૈકીના એક વિકર્ણ–વિતાનમાં ગ્રાસમુખ.

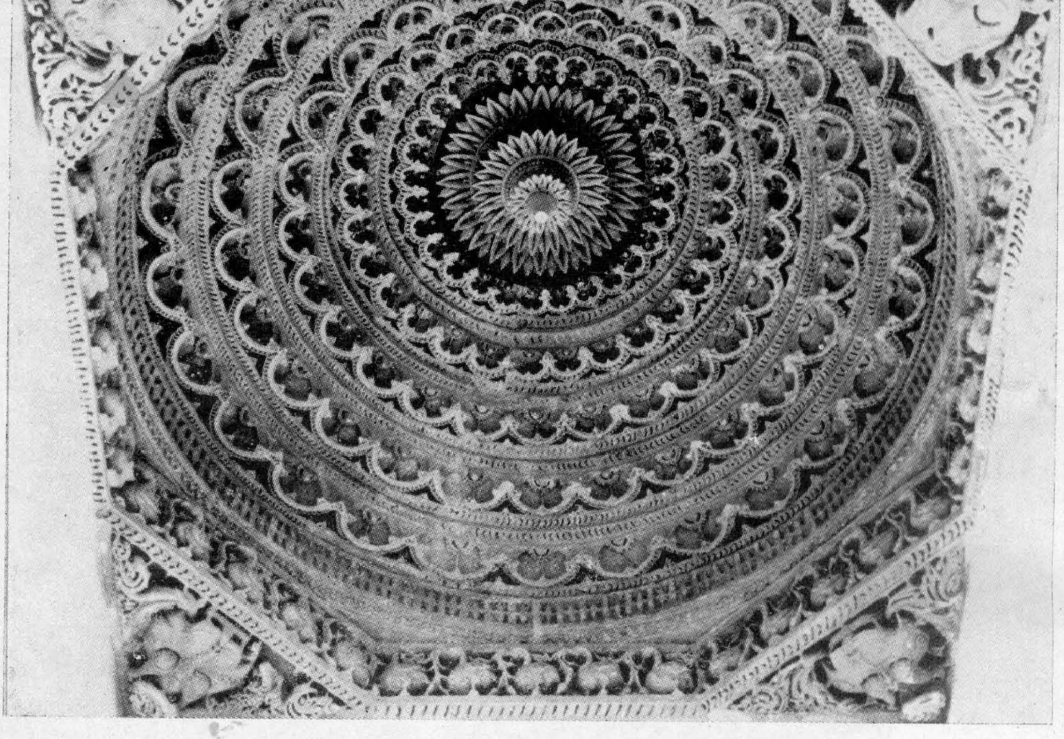
૮. ૭ ચોકી, એક નાભિચ્છન્દ-વિતાનમાં હંસાવલિ.
૯. ગૂઢમંડપની પૂર્વભિત્તિ પરના એક ખત્તક પરના ઈલ્લિકાવલણના મધ્યભાગે દેવી કમલાની મૂર્તિ.
૧૦. ગૂંઢમંડપના પૂર્વદ્વારની દ્વારશાખા.
૧૧. ગૂંઢમંડપના ઉત્તરભિત્તિ અને દ્વાર.
૧૨. કર્મચન્દ્ર બચ્છાવત દ્વાર નવનિર્મિત મૂળપ્રાસાદ (ઈસ્વીસનના ૧૬મા શતકનો અન્તભાગ).
૧૩. ધરણાસાહ દ્વારા વિનિર્મિત, સમ્મેત શિખર (વા નન્દીશ્વર) ધરાવતો ઉત્તર તરફનો ભદ્રપ્રાસાદ.
૧૪. ઉત્તરના ભદ્રપ્રાસાદના કરોટક.
૧૫. ઉત્તરના ભદ્રપ્રાસાદના કરોટકના રૂપકંઠમાં ચક્રવાક, માલા અને વિદ્યાદેવીઓની ટેકણના મદલ (ઘોડા).
૧૬. અષ્ટાપદના દક્ષિણ તરફના ભદ્રપ્રાસાદની પટ્ટશાલાની જાળી.
૧૭. અષ્ટાપદાવતાર ઉપરનો કરોટક.
૧૮. અષ્ટાપદાવતારના કરોટકનો મદલો સહિતનો રૂપકંઠ અને ઉપરના ગજતાલુના થરો.
૧૯. પશ્ચિમ દિશાની પટ્ટશાલા (ભમતી)માં જમણી હારનો પુષ્પક-મંદારક જાતિનો વિતાન.
૨૦. પશ્ચિમ દિશાની ભમતીમાં જમણી હારમાં સમતલ નાભિચ્છંદ વિતાન.
૨૧. ઉત્તર દિશાની ભમતીમાં ઉત્ક્ષિપ્ત જાતિના વિતાનનો અવશિષ્ઠ ભાગ.
૨૨. ઉત્તર દિશાની ભમતીમાં સમક્ષિપ્ત જાતિનો વિતાન.
૨૩. ઉત્તર દિશાની ભમતીમાં સમક્ષિપ્ત જાતિનો એક અન્ય વિતાન.
૨૪. ઉત્તર દિશાની ભમતીમાં સમક્ષિપ્ત જાતિનો એક ત્રીજો વિતાન.
૨૫. ઉત્તર દિશાની ભમતીમાં સમક્ષિપ્ત જાતિનો એક ચોથો વિતાન.
૨૬. ઉત્તર દિશાની ભમતીનો એક ક્ષિપ્તોત્ક્ષિપ્ત જાતિનો વિતાન.
૨૭. ઉત્તર દિશાની ભમતીનો પદ્મક-નાભિચ્છન્દ જાતિનો વિતાન.
૨૮. ઉત્તર દિશાની એક દેવકુલિકાનો ક્ષિપ્ત-નાભિચ્છન્દ વિતાન.
૨૯. ઉત્તર દિશાની ભમતીનો પદ્મનાભ જાતિનો વિતાન.

१. खरतरवसही, गिरनार, (वर्तमान मेलकवसही), मुखालिंद, समतल वितान, पञ्चाङ्गवीर



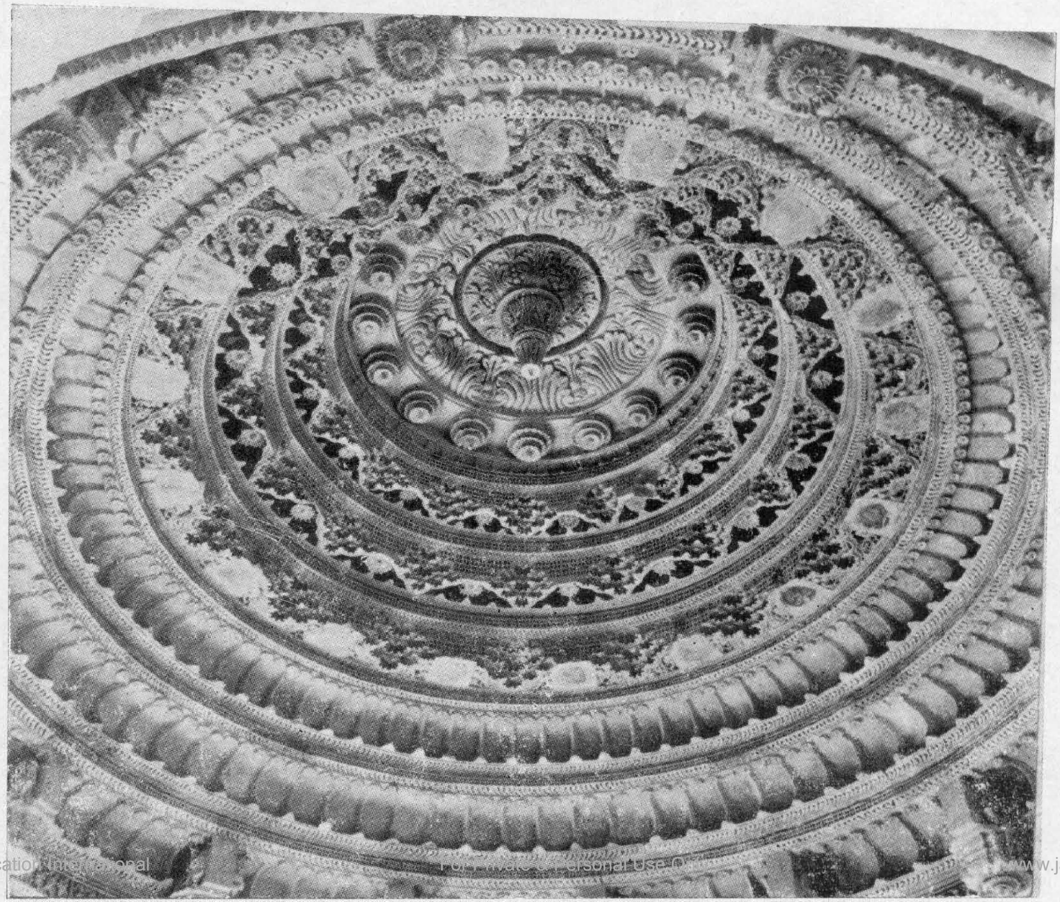
२. खरतरवसही, मुखमण्डप, समतल वितान, वासुदेव-गोप लीला





३. खरतरवसही, मुखमण्डप, नाभिच्छन्द जातिनो वितान

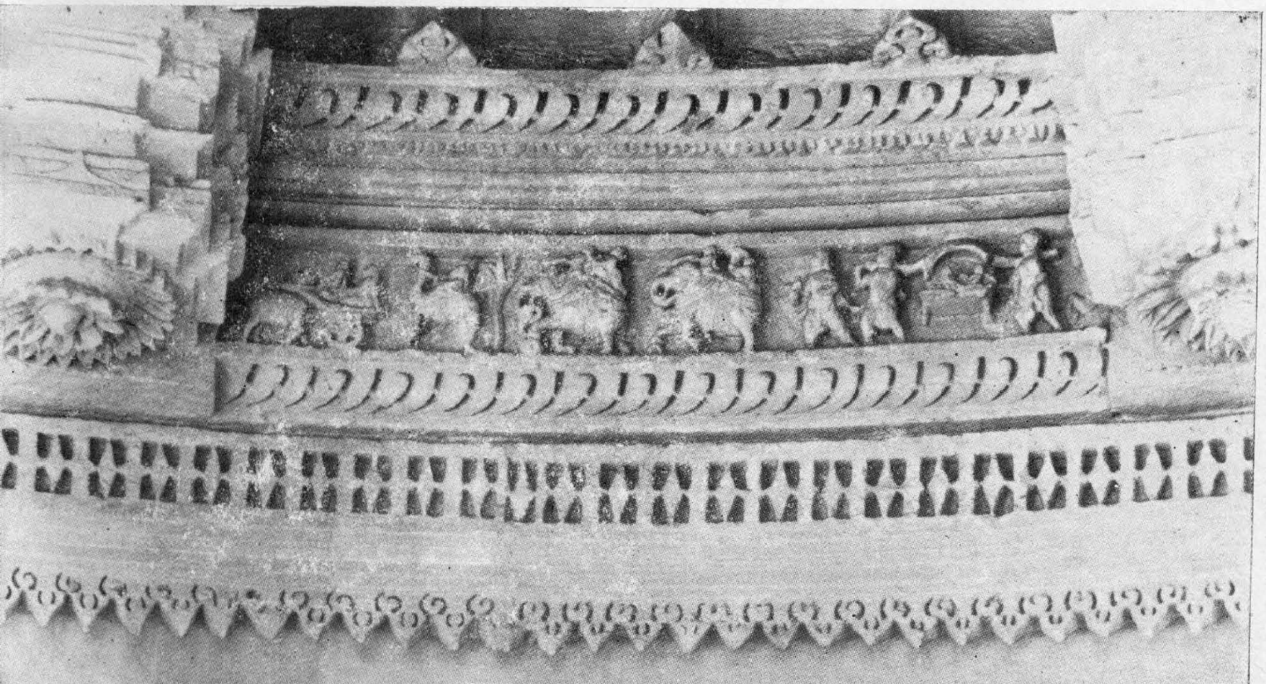
४. खरतरवसही, रंगमण्डप, सभापद्ममंदारक जातिनो वितान

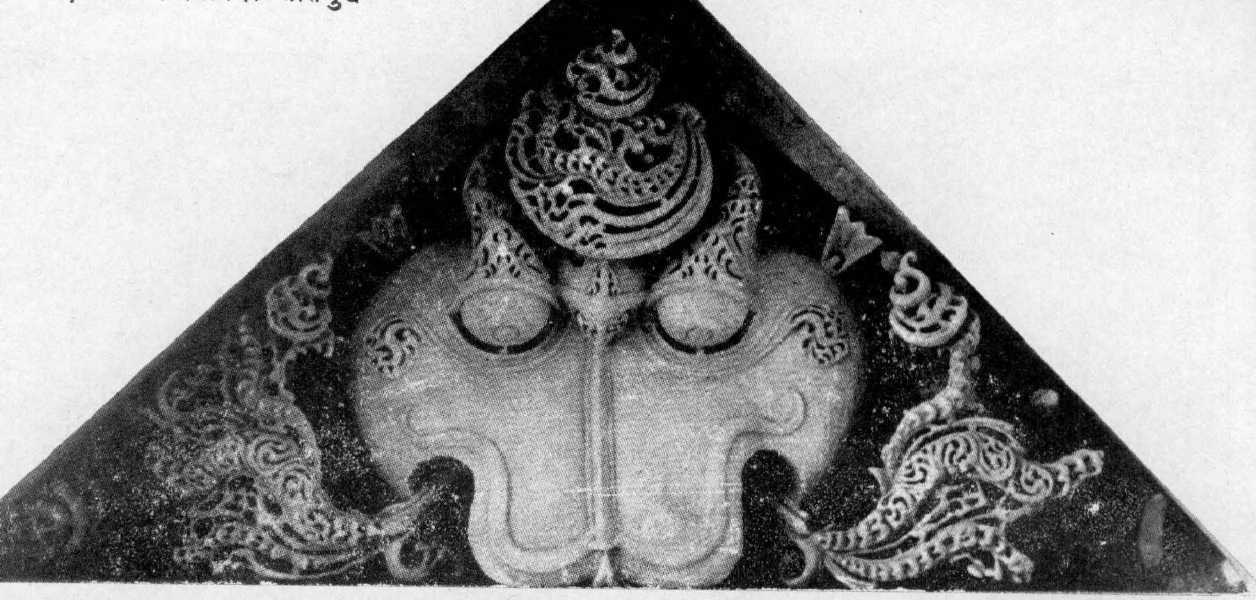




५. खरतरवसही, रंगमण्डपना रुपकण्ठमां जिनदर्शनार्थे जता लोकसमुदायनुं दृश्य

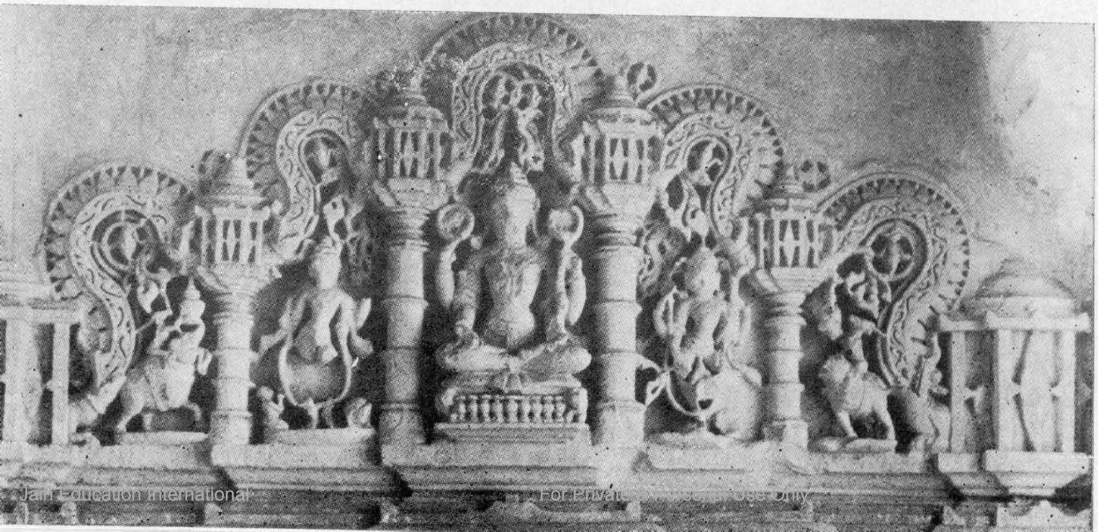
६. खरतरवसही, रूपकण्ठमां जिनदर्शनार्थे जता लोकसमुदायनुं दृश्य, रंगमण्डप, महावितान



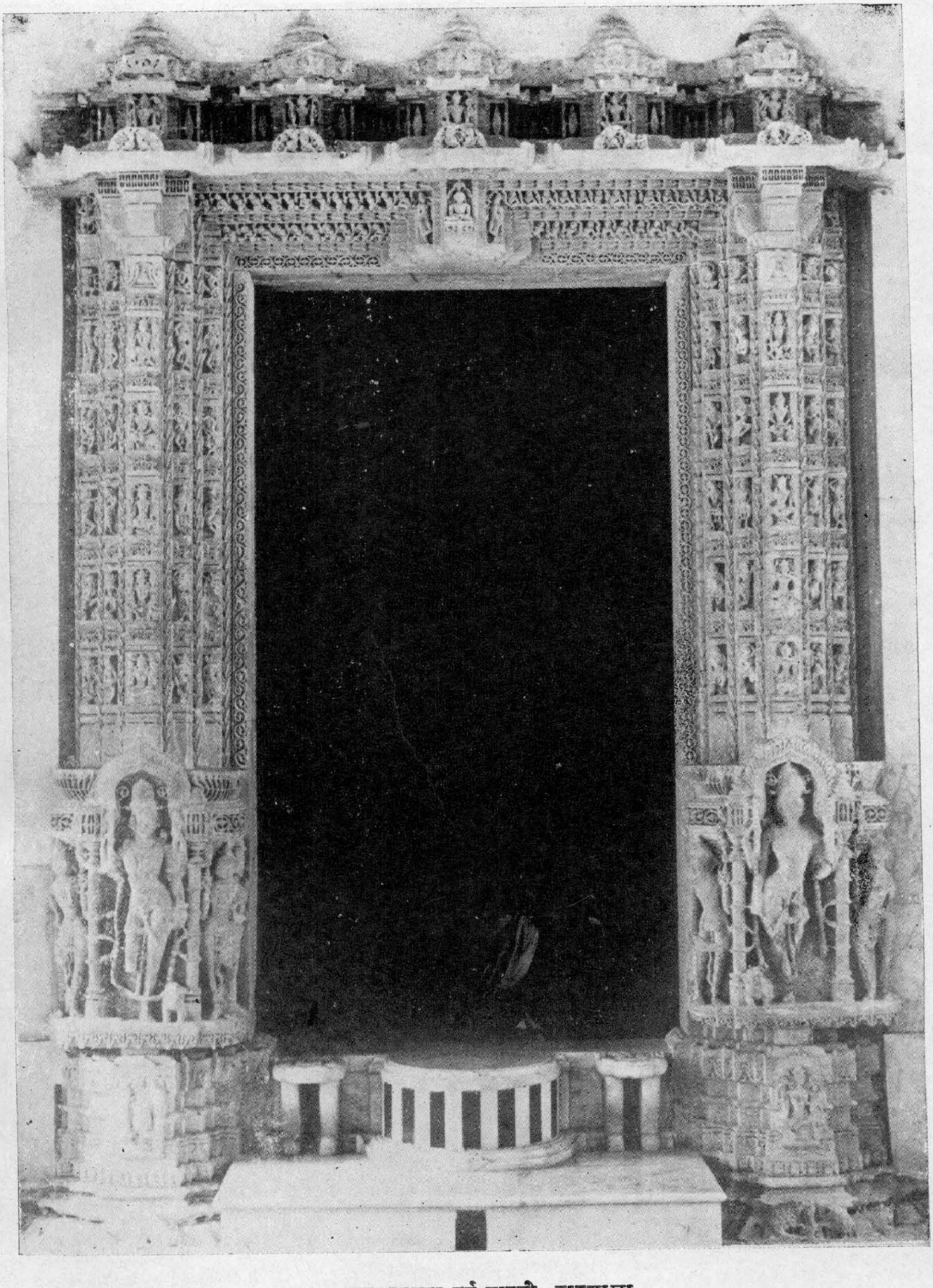




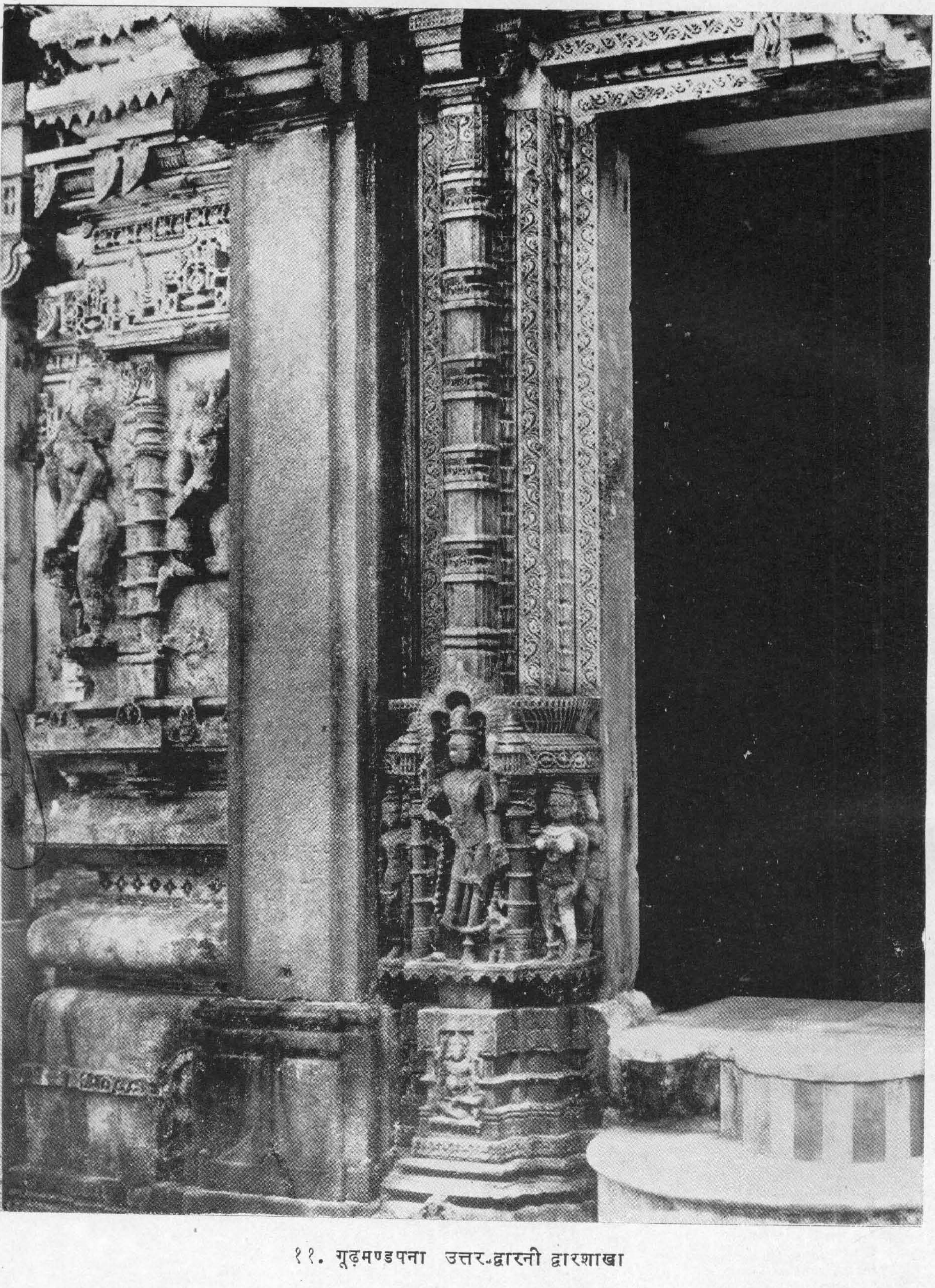
८. छ चोकी, एक नाभिच्छन्द विताननां हंसावलि



९ गूढ़मण्डपनी पूर्वभित्तिना एक खत्तक पर इल्लिका-वलणनो मध्य भाग, देवी कमलानी मूर्ति

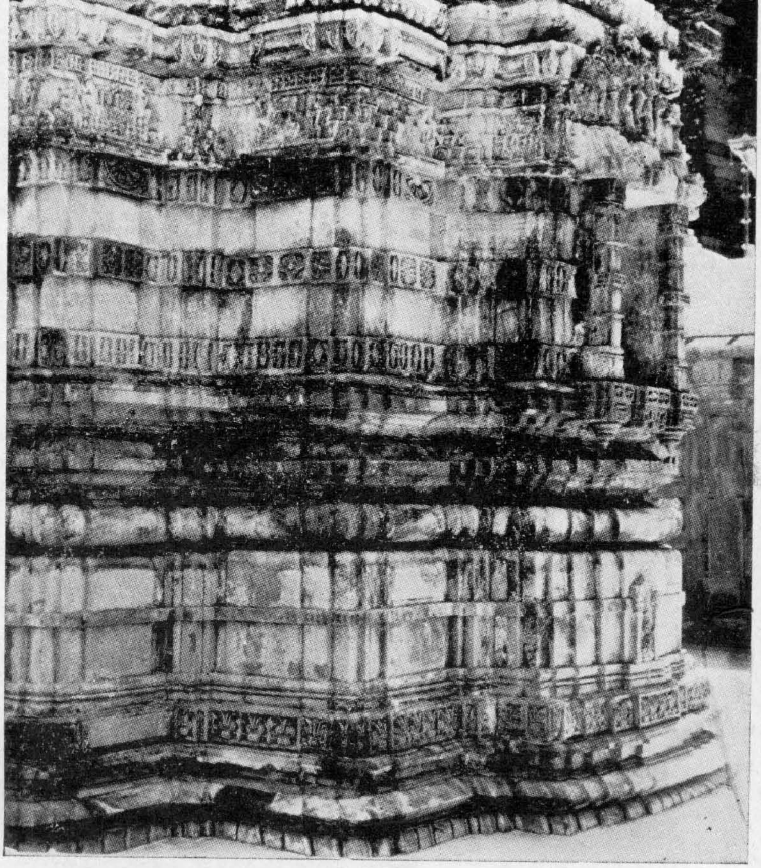


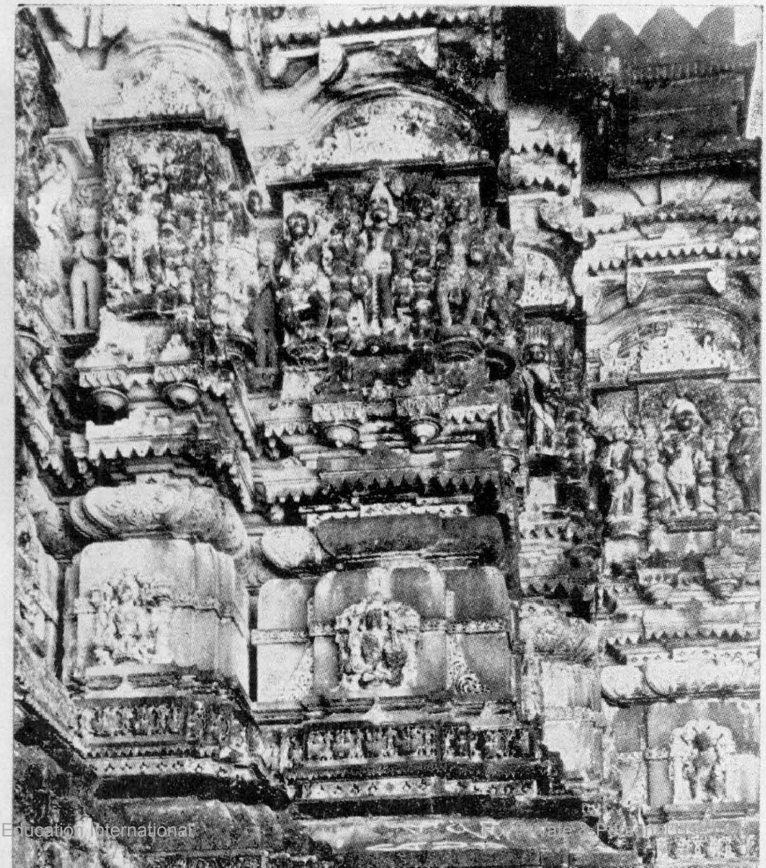
१०. गूढ़मण्डपना पूर्व द्वारनी द्वारशाखा



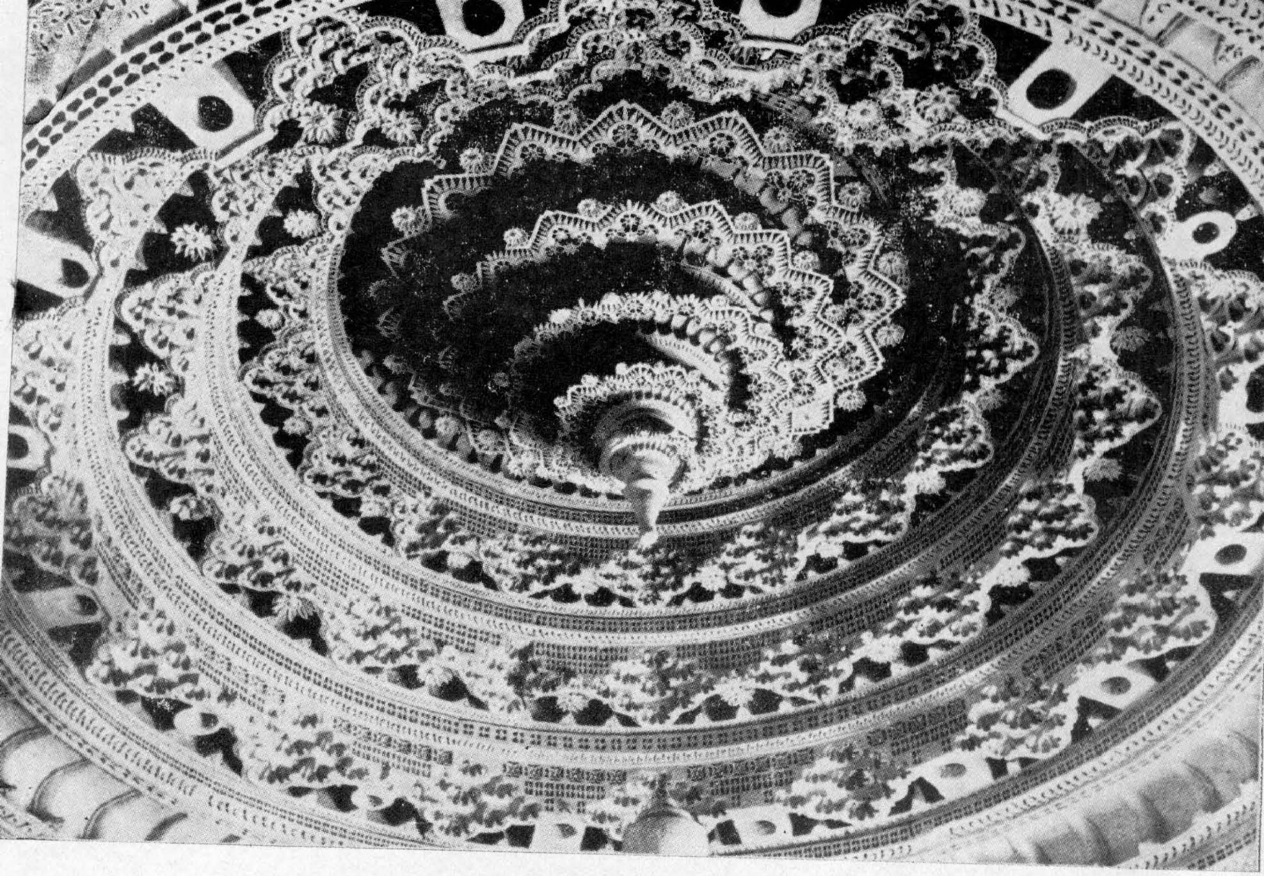
११. गूढ़मण्डपना उत्तर-द्वारनी द्वारशाखा

१२. कर्मचन्द्र बच्छावत द्वारा नव-
निर्मित मूलप्रासाद (ई० १६ मी
शतीनो अन्त भाग



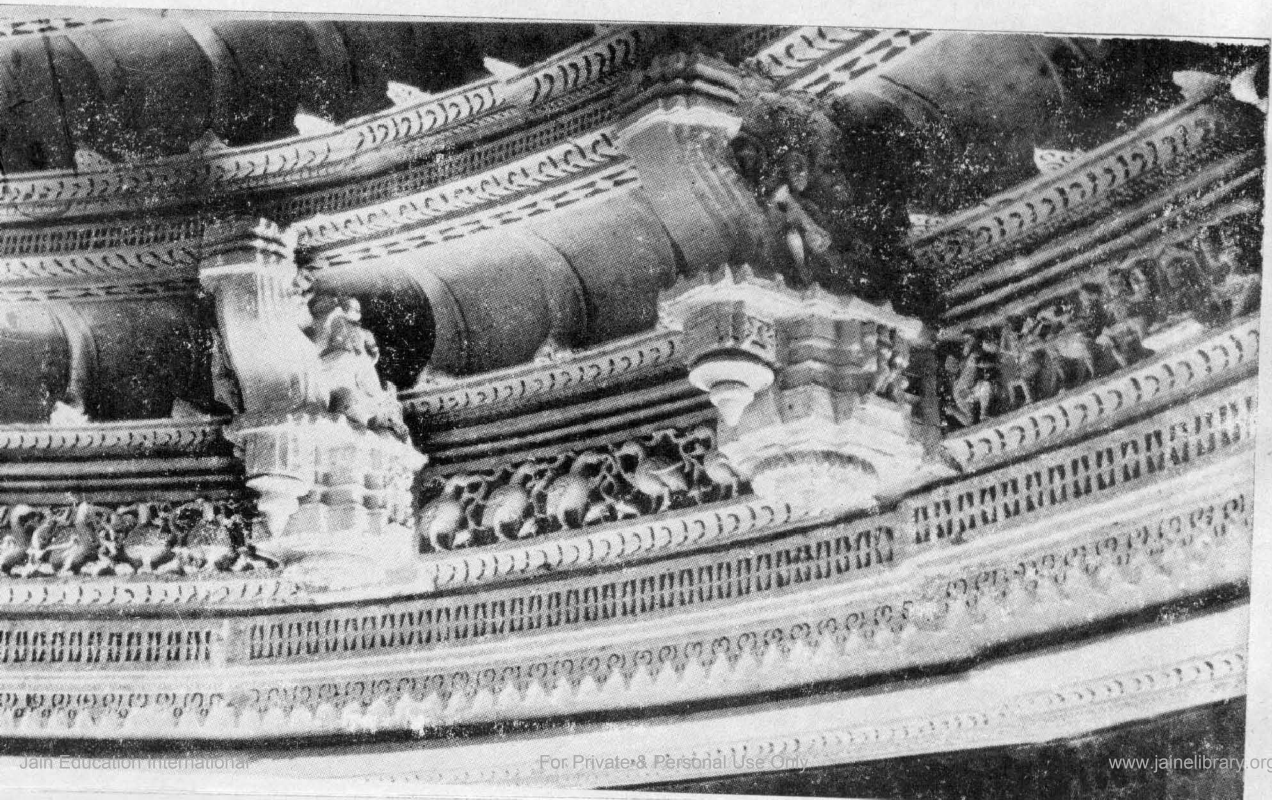


१३. धरणाशाह द्वारा विनिर्मित
सम्मेतशिखर (या नन्दीश्वरयुक्त)
उत्तर दिशानो भद्रप्रासाद,
(ई० १५ मी शताब्दीनो
तृतीय भाग)

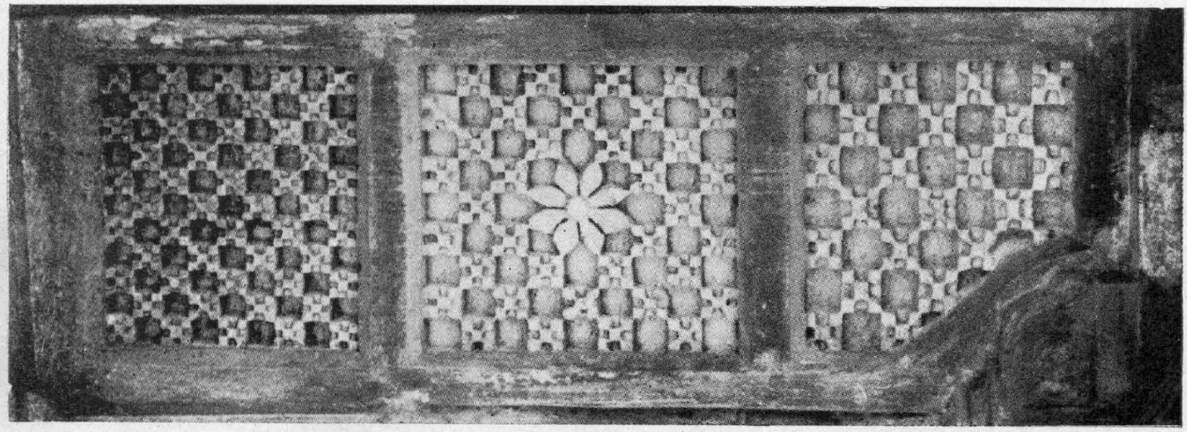


१४. खरतरवसही, दक्षिण दिशाना भद्रप्रासादनो करोटक

१५. उत्तर दिशाना भद्रप्रासादना करोटकमां रूपकण्ठमां चक्रवाकमाला एवं विद्या देवियोना टेकणना मदल



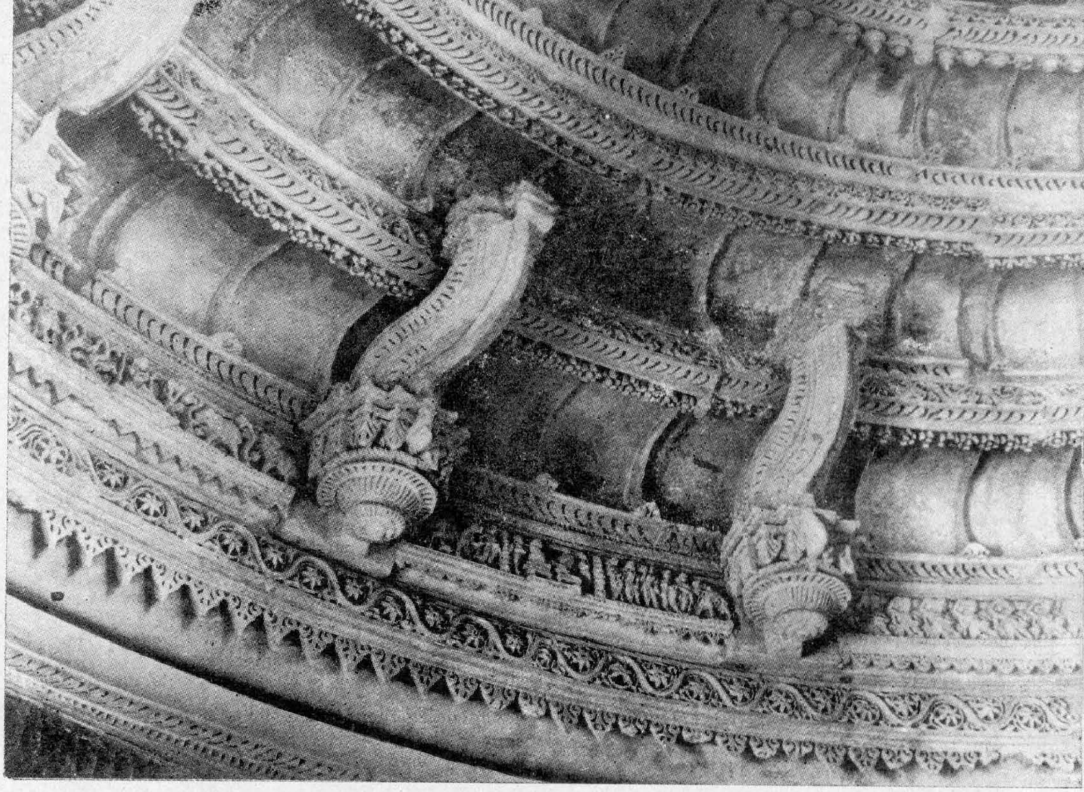
१६. खरतरवसही, दक्षिण दिशाना भद्रप्रासादनी पट्टशालानी जाली



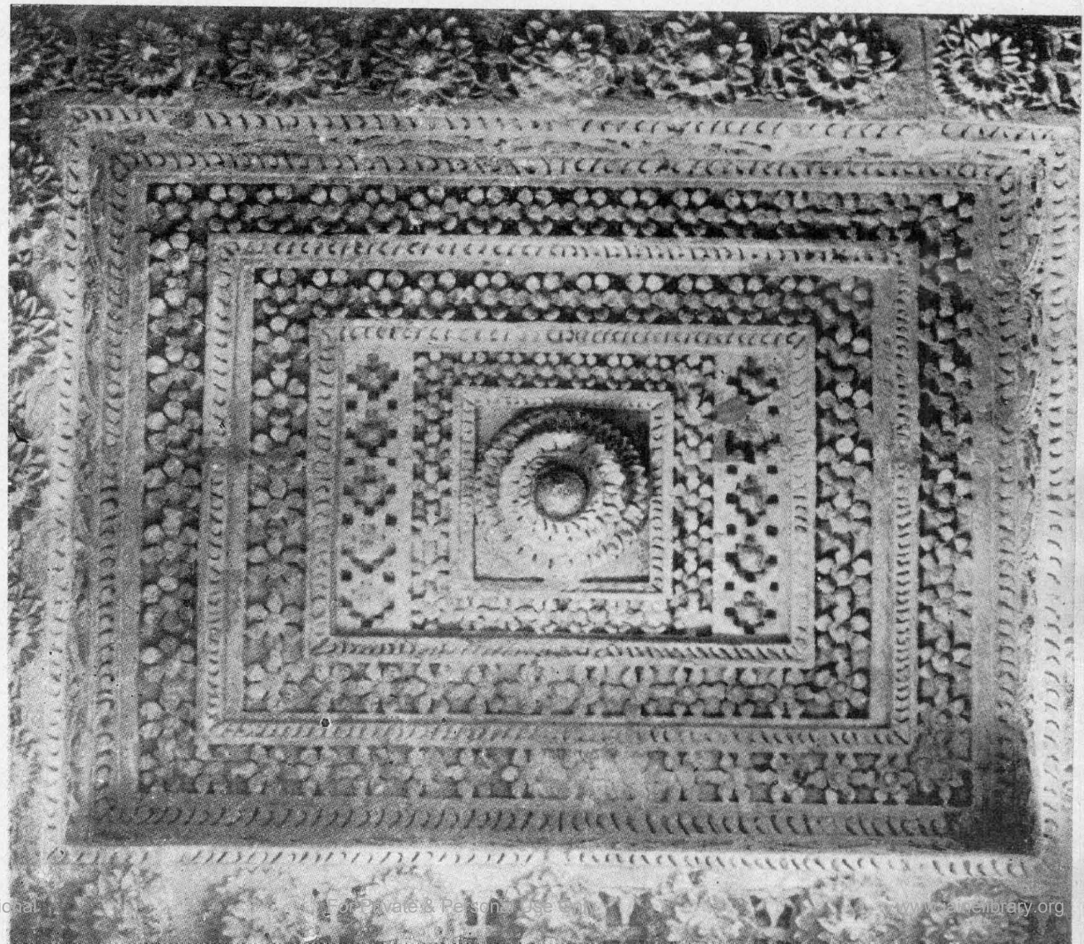
१७. खरतरवसही, दक्षिण दिशाना भद्रप्रासादनी अदंरनो करोटक



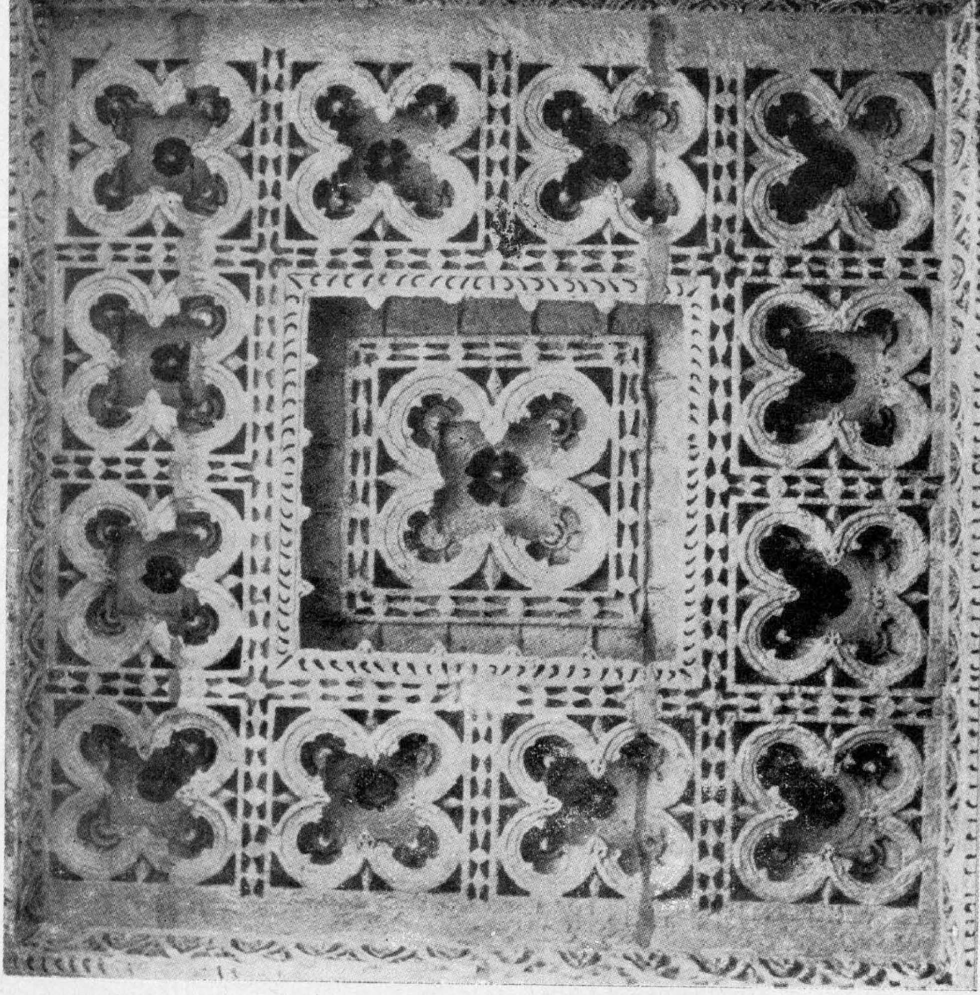
१८. दक्षिण भद्र प्रासादना करोटकनो मदलो सहितनो रूपकष्ठ अने ऊपरना गजतालुना थर



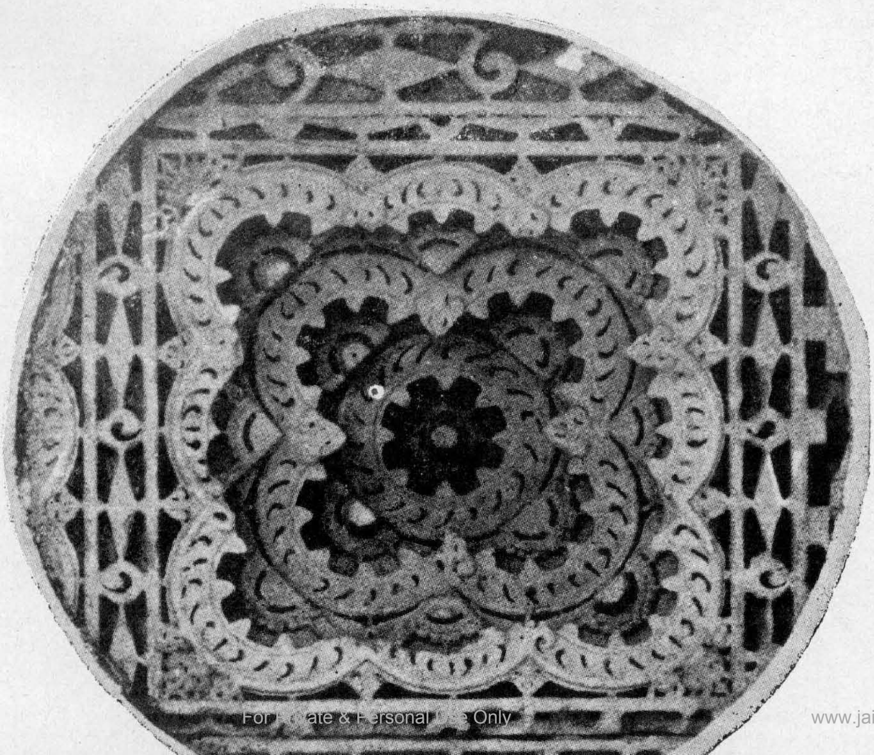
९. पश्चिम दिशानी पट्टशाला, (भमतीमां) जमणी पंक्तिमां पुष्पक-मन्दारक जातिनो वितान

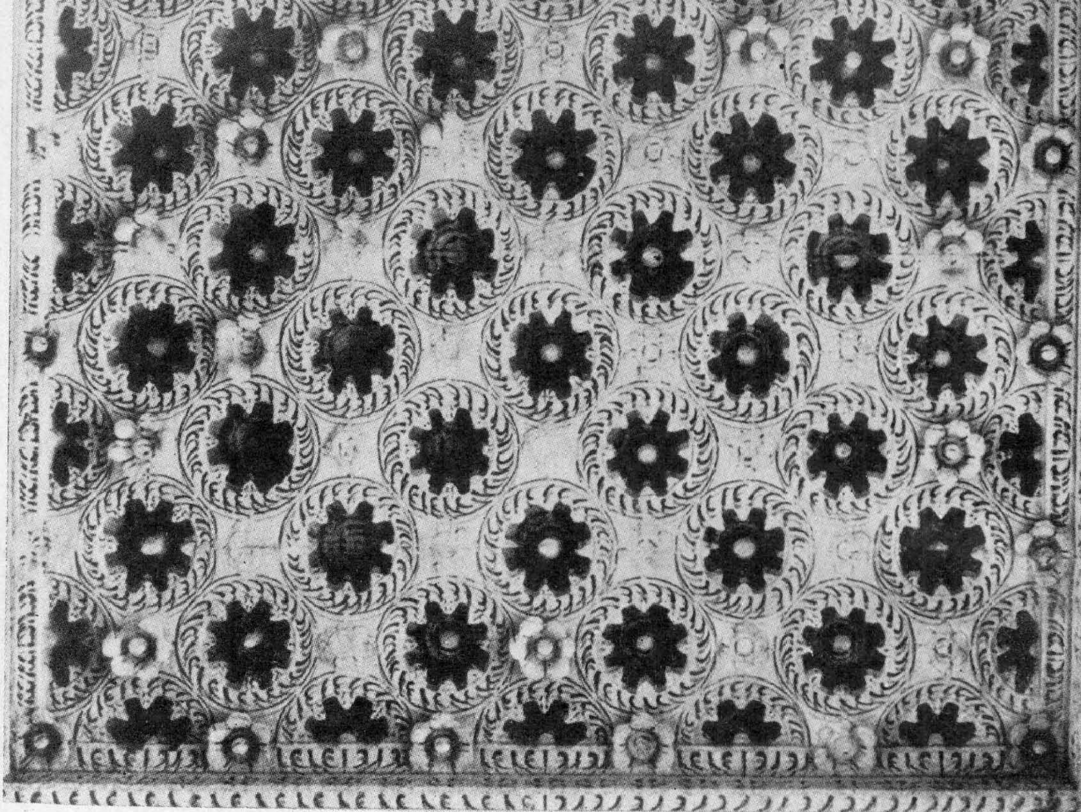


२०. पश्चिम दिशानी जमणी पंक्तिमां समतल-नाभिच्छन्द वितान

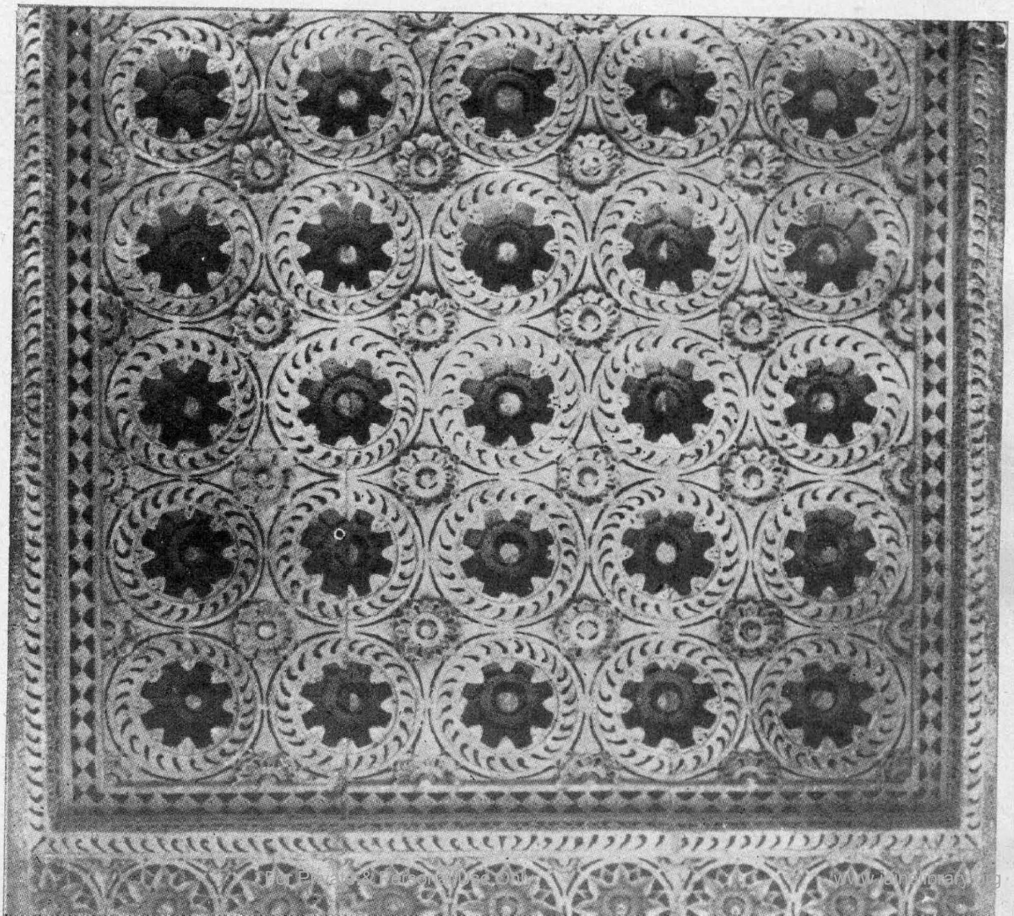


२१. उत्तर दिशानी भमतीना उत्क्षिप्त जातिना विताननो अवशिष्ट भाग



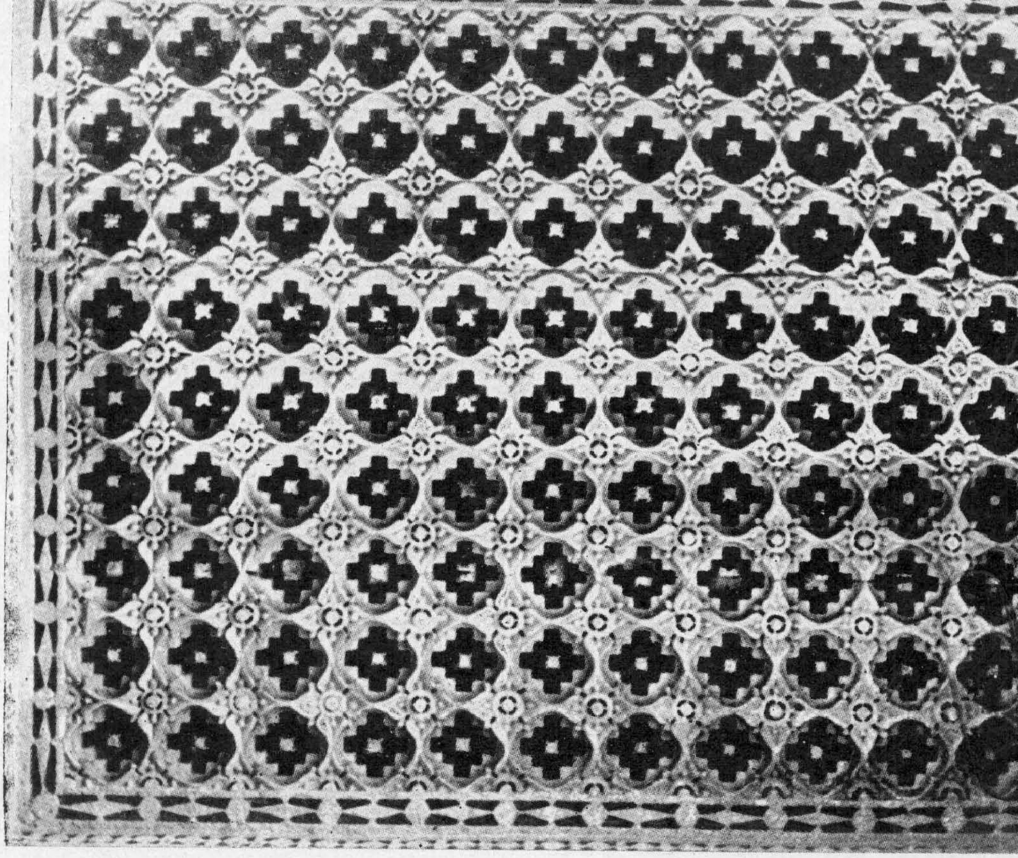


२२. उत्तर दिशानी भमतीमां समक्षिप्त जातिनो वितान

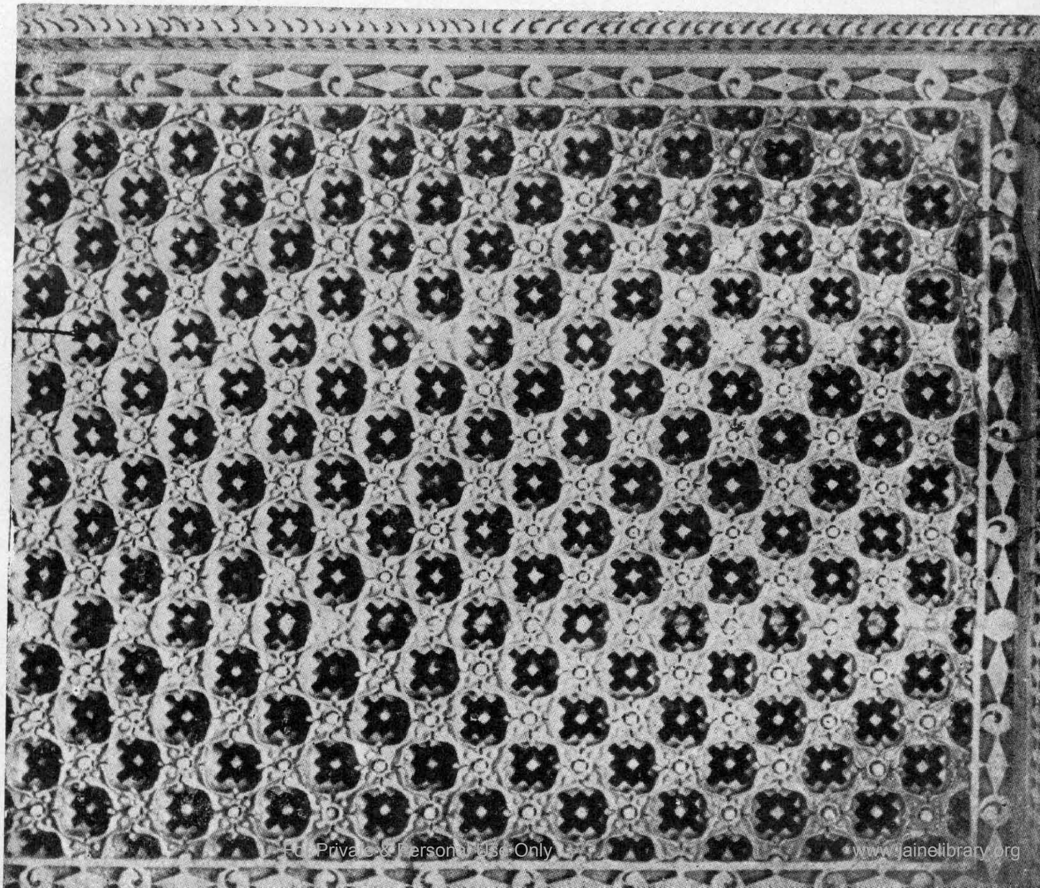


२३. उत्तर दिशानी भमती मां समाक्षिप्त जातिनो एक अन्य वितान

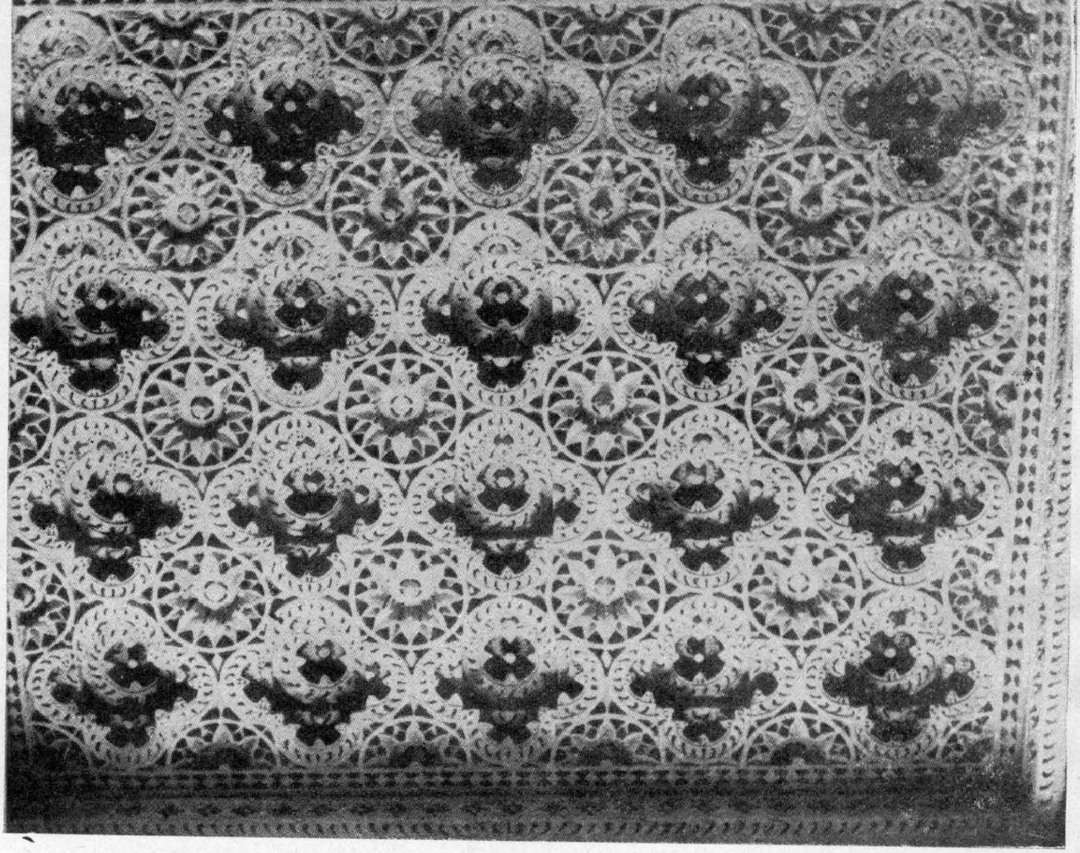
२४. उत्तर दिशानी भमतीमां समक्षिप्त जातिनो एक त्रीजो वितान



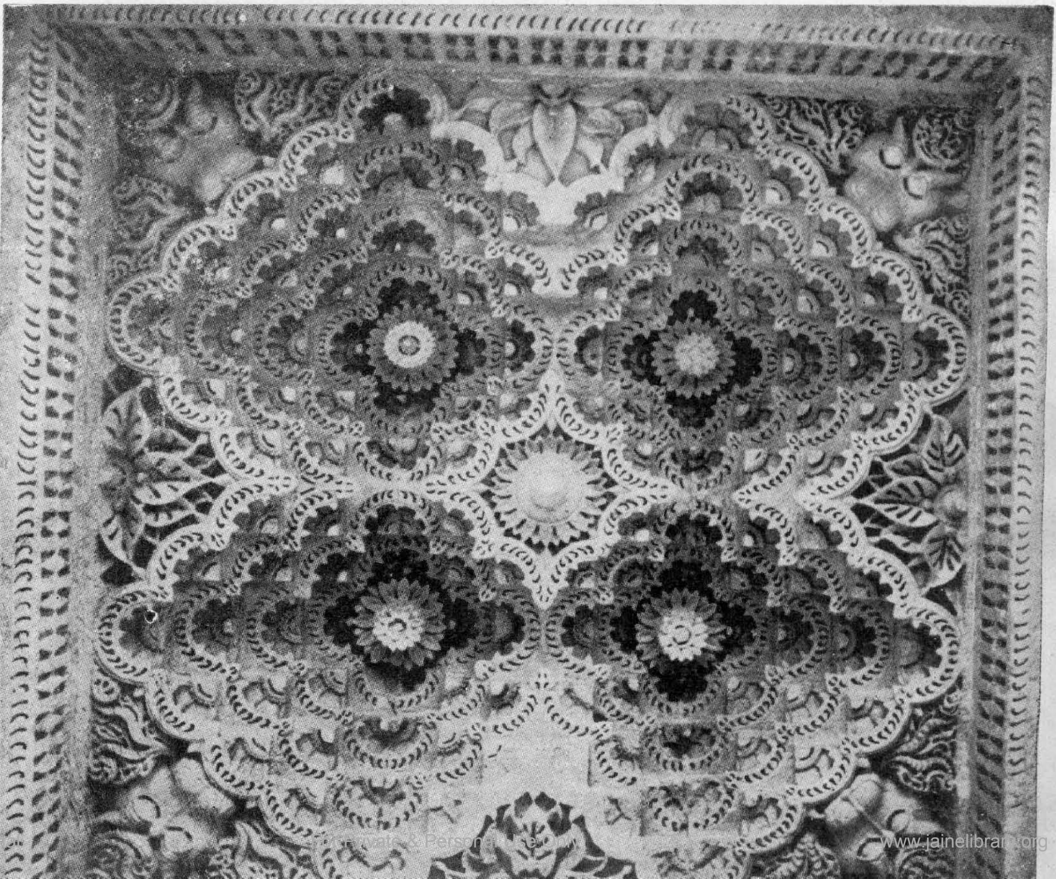
२५. उत्तर दिशानी भमतीमां समक्षिप्त जातिनो चोथो वितान

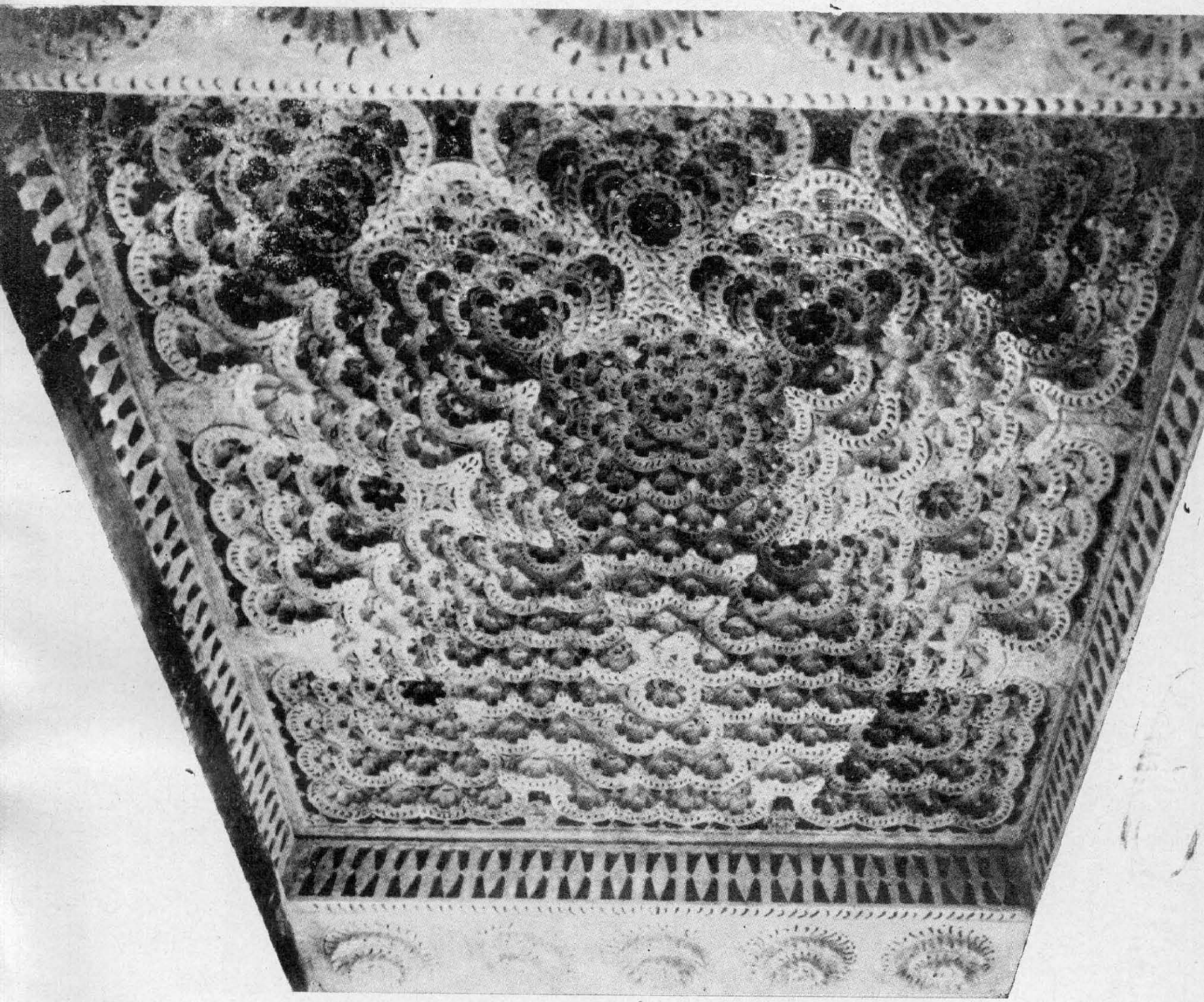


६. उत्तर दिशानी भमतीनो एक क्षिप्तोक्षिप्त जातिनो वितान

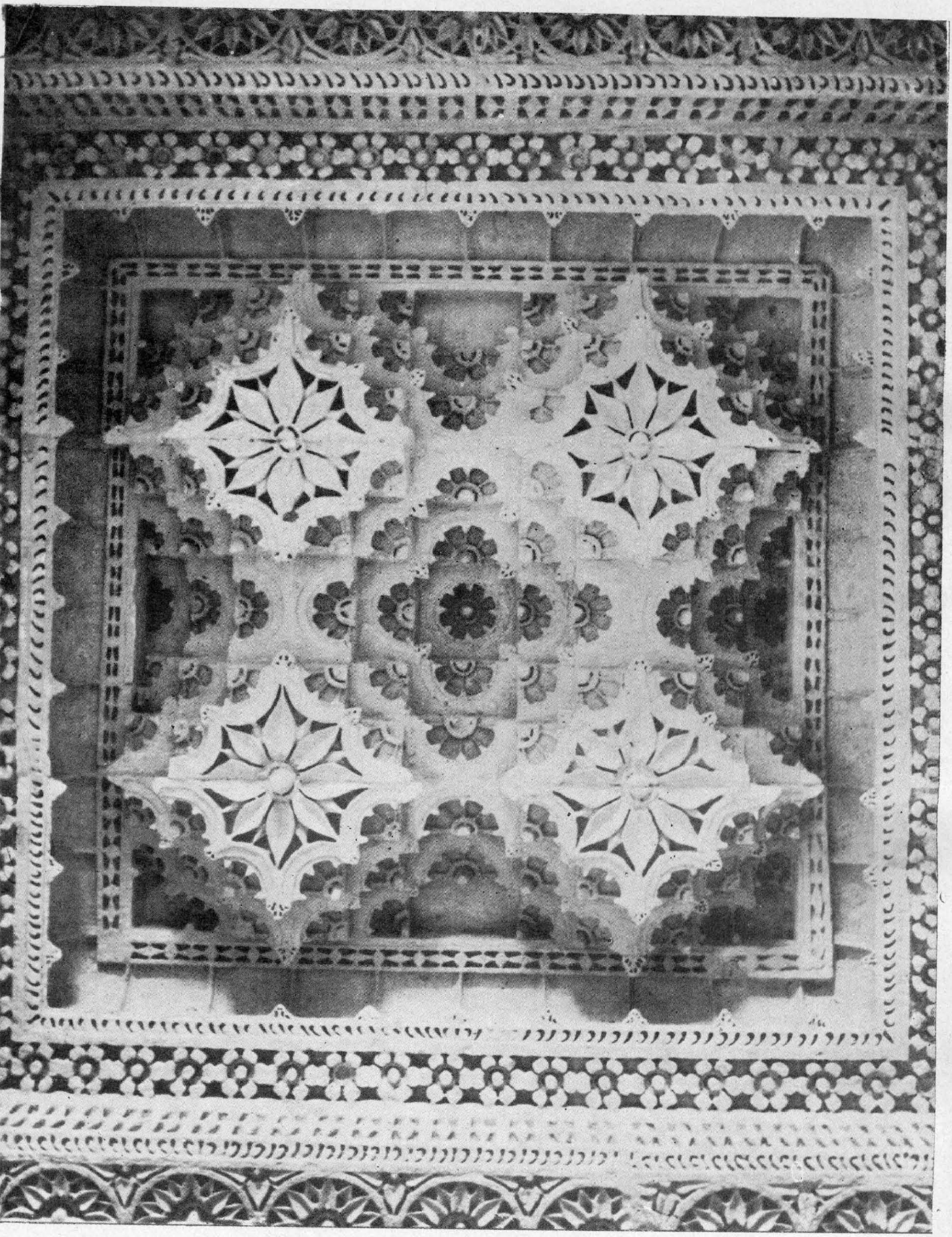


. उत्तर दिशानी भमतीनो पद्मक-नाभिच्छन्द जातिनो एक वितान





२८. उत्तर दिशानी एक देवकुलिकानो क्षिप्त-नाभिच्छन्द वितान



२९. उत्तर दिशानी भमतीनो पद्मनाभ जातिनो एक वितान

ગિરનારસ્થ "કુમારવિહાર"ની સમસ્યા

મધુસૂદન ઢાંકી

ઉજ્જયન્તગિરિ પર મુખ્ય જૈન દેવળો ધરાવતી હારની ઉત્તર સીમા પર આવેલું છેલ્લું મંદિર "કુમારવિહાર"ના નામે હાલ કેટલાક દશકાથી પ્રસિદ્ધિમાં છે. ગુજરાતના ઇતિહાસાદિ વિષયના વિદ્વાનો પણ ગિરનાર પર સોલંકીરાજ કુમારપાળે "કુમારવિહાર" બંધાવ્યાનો (કોઈ પણ પુરાણા આધાર સિવાય) ઉલ્લેખ કરે છે. કુમારપાળના આદેશથી શ્રીમાલી રાણિગના પુત્ર સોરઠના દંડનાયક આંબાક કિંવા આમ્રદેવ દ્વારા સં. ૧૨૨૨–૨૩/ઈ.સ. ૧૨૬૬–૬૭માં ગિરિ પર ચઢવાની પદ્યા (પાજા) બંધાવેલી એવા તત્કાલીન સાહિત્યિક ઉલ્લેખો અને અભિલેખો મોજૂદ છે. પણ સમકાલિક વા સમીપકાલિક કોઈ લેખકો (પૂર્ણતલ્લગચ્છીય હેમચન્દ્રાચાર્ય વા રાજગચ્છીય સોમપ્રભાચાર્ય) કુમારપાળે ઉજ્જયન્ત–ગિરિ પર જિનચૈત્ય બંધાવ્યાનું કહેતા નથી. તે પછી જોઈએ તો મન્ત્રીદ્વય વસ્તુપાળ–તેજપાળે ગિરિ પર ઈ.સ. ૧૨૩૨–૧૨૩૪માં નવાં મંદિરો રચેલાં; જે જિનાલયો તેમના કાલ પૂર્વે રચાઈ ગયેલાં (જેમ કે તીર્થાધિપતિ જિન અરિષ્ટનેમિ અને શાસનાધિષ્ઠાત્રી અમ્બિકાદેવી), તેને અનુલક્ષીને તેમણે કંઈને કંઈ સુકૃત કરાવેલું; પણ "કુમારવિહાર"માં તેમણે કશું કરાવ્યું હોવાની નોંધ તેમના સમકાલિક લેખકો—નાગેન્દ્રગચ્છીય ઉદયપ્રભસૂરિ, હર્ષપુરીયગચ્છીય નરેન્દ્રપ્રભસૂરિ, ભગુપુરીય જયસિંહસૂરિ, કવિ સોમેશ્વર, કવિ અરિસિંહ ઠક્કુર અને કવિ બાલચન્દ્ર,—વા ઉત્તરકાલીન લેખકો જેવા કે નાગેન્દ્રગચ્છીય મેરુતુંગાચાર્ય (પ્રબન્ધચિંતામણિઃ ઈ.સ. ૧૩૦૫), હર્ષપુરીયગચ્છીય રાજશેખર સૂરિ (પ્રબંધકોશઃ ઈ.સ. ૧૪૪૧) પણ આવો કશો જ ઉલ્લેખ કરતા નથી. આ સિવાય કુમારપાલ સમ્બદ્ધ લખાયેલા ચૌદમા શતકના પ્રબન્ધો—કુમારપાલચરિત (તપગચ્છીય જયસિંહસૂરિ : ઈ.સ. ૧૩૮૬), કુમારપાલ–ભુપાલ–ચરિત (તપગચ્છીય જિનમંડન ગણિઃ સં. ૧૪૯૨/ઈ.સ. ૧૪૩૬), કે કુમારપાલચરિત્ર-સંગ્રહમાં પ્રકટ થયેલ કુમારપાલ સમ્બદ્ધ ચૌદમા શતકમાં રચાયેલ જુદા જુદા પાંચેક વિસ્તૃત પ્રબન્ધોમાં પણ આવી કોઈ જ વાત નોંધાયેલી નથી. ગિરનાર–તીર્થ સમ્બદ્ધ જે સાહિત્ય ઉપલબ્ધ છે, અને નવું પ્રકાશમાં આવી રહ્યું છે, તેમાં પણ ગિરનાર પર કુમારવિહારનો ઉલ્લેખ નથી. જેમકે નાગેન્દ્રગચ્છીય વિજયસેનસૂરિનો રેવંતગિરિ–રાસ (આ.ઈ.સ. ૧૨૩૪), તપાગચ્છીય ધર્મઘોષસૂરિનો ગિરનારકલ્પ (આ.ઈ.સ.૧૨૬૪), રાજગચ્છીય જ્ઞાનચન્દ્ર તેમ જ અજ્ઞાતગચ્છીય વિજયચન્દ્ર કૃત રૈવતગિરિતીર્થ પર રચાયેલાં (અહીં પ્રકાશિત) સંસ્કૃત સ્તોત્રો (આ.ઈ.સ. ૧૩૨૦–૧૩૨૫), ખરતરગચ્છીય જિનપ્રભસૂરિના કલ્પપ્રદીપ અન્તર્ગત "રૈવતકગિરિકલ્પ સંક્ષેપ", "શ્રીઉજ્જયન્તસ્તવ", "ઉજ્જયન્તમહાતીર્થકલ્પ" અને "રૈવતકગિરિકલ્પ" (ઈ.સ. ૧૩૩૫ પહેલાં), ઉપકેશગચ્છીય કક્કસૂરિના નાભિનન્દન જિનોદ્ધારપ્રબન્ધ (ઈ.સ. ૧૩૩૭), કે ચૌદમા શતકના ઉત્તરાર્ધથી લઈ સોળમાના આરંભ સુધી જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલ ગિરનારતીર્થને આવરી લેતી અનેક તીર્થમાળાઓ, ચૈત્યપરિપાટીઓ, વિવાહલા, રાસ, સભા રચનાઓમાં કયાંય પણ કુમારવિહારનો જરા સરખો પણ નિર્દેશ નથી.

આ અતિ વિપુલ નકારાત્મક પ્રમાણને ધ્યાનમાં રાખીએ તો ગિરનાર પરના મંદિરને "કુમાર-વિહાર" કહેવું એ તો નરી ભ્રાન્તિ છે! આ પશ્ચિમામુખ મંદિરને મૂળપ્રાસાદ, ગૂઢમંડપ અને મૂળ જૂનાને સ્થાને આધુનિક રંગમંડપ છે. એને ફરતી ૭૨ દેવકુલિકાઓ હતી, પણ તે નષ્ટ થઈ છે. મૂળ મંદિરનાં ઘાટડાં, કોરણી અને રૂપકામ પંદરમાં શતકનાં છે: અને ગૂઢમંડપનો 'કરોટક' પણ

પંદરમા શતકની શૈલી બતાવે છે. આથી એક વાત તો સ્પષ્ટ જ છે કે આનો નિર્માતા પંદરમાં શતકમાં થયો હોવો જોઈએ.

આ સમસ્યાના ઉકેલમાં પંદરમા શતકમાં રચાયેલું કેટલુંક સાહિત્ય સહાયભૂત થાય છે; ખાસ તો એ સમયમાં, પંદરમા શતકના મધ્યભાગ અને ત્રીજા ચરણમાં, રચાયેલી તીર્થમાળાએ અને ચૈત્ય-પરિપાટીઓ. તીર્થાધિપતિ જિન અરિષ્ટનેમિના મંદિર પછી ખરતરવસહી, અને તે પછી કલ્યાણત્રય બાદ વાંદવામાં જે ક્રમમાં આખરી મંદિર આવતું તેના વિષયમાં ત્રણેક પરિપાટીઓમાં ઉપયોગી નોંધ મળે છે. આ સૌમાં તો સ્પષ્ટ રીતે કહ્યું છે કે તે પૂનસીહ (પ્રકારાન્તરે પૂનસી, પૂનઈ) કોઠારીએ સ્થાપેલ શાંતિ જિનેન્દ્રનું ૭૨ દેવકુલિકાયુક્ત મંદિર છે: જેમકે તપાગચ્છીય હેમહંસ કૃત "ગિરનાર ચૈત્યપરિપાટી" (આ. સં. ૧૫૧૫/૧૪૫૯)[૧]માં નોંધ્યું છે કે:

કોઠારિઅ પૂનસીહ તણઈ સિરિ સંતિ જિણિંદો ।૨૮।

એ જ પ્રમાણે વૃદ્ધતપાગચ્છીય રત્નસિંહસૂરિ–શિષ્યની "ગિરનાર તીર્થમાળા" (ઈ. સ.૧૪૫૩/પશ્ચાત્)માં પણ એવી જ મતલબનું લખ્યું છે; જો કે છપાયેલો પાઠભ્રષ્ટ છે.[૨] ત્યાં વિશેષમાં મંદિરને ફરતી ૭૨ દેહરીની પણ નોંધ છે: યથા:

એક (મનામ ? પૂનસી) કો (તા ? ઠા)રી વસહી
સંતિ નમિ સવઈ સારી
બહુતરિ દેહરી દેવ ।૧૯।

તે પછી સંઘપતિ શવરાજની યાત્રા વર્ણવતી અજ્ઞાત કર્તૃક "ગિરનારચૈત્યપરિપાટી"માં પણ આ જ વાત સ્પષ્ટતા પૂર્વક કહી છે[૩]:

બહુત્તિરિ જિણાલઈ શાંતિ આરાહુ
પુનઈ કોઠારી થાપીઉ એ ॥૩૧॥

આ પૂનસી કે પૂના કોઠારી કોણ હતા તેની સ્પષ્ટતા બે તપાગચ્છીય મુનિઓની રચનામાંથી મળે છે. તપાગચ્છીય લક્ષ્મીસાગરસૂરિ–શિષ્ય શુભશીલગણિના પંચાશતીપ્રબોધસમ્બન્ધ (સં.૧૫૨૧/ઈ.સ. ૧૪૬૫)માં બે સ્થળે આ મંદિરના નિર્માતા સમ્બદ્ધ ઉલ્લેખ પ્રાપ્ત છે. જેમકે [ક્રમાક ૫૬૪] "શ્રીમુનિસુન્દરસૂરિ સમ્બન્ધ"માં કહ્યું છે કે (તપાગચ્છીય) જયચન્દ્રસૂરિના શિષ્ય રત્નશેખરસૂરિ થયા. તેમના સમયમાં પૂર્ણસિંહ કોષ્ઠગારિક તથા સંઘપતિ લ(થા ? ધા)કે ગિરિનારગિરિ પર પ્રાસાદો કરાવ્યાં અને ત્યાં બિમ્બપ્રતિષ્ઠા કરી[૪]. સમ્બન્ધ ક્રમાંક ૩૪૬નું તો શીર્ષક જ આ હકીકત સૂચવે છે. "પૂનસિંહ કોષ્ઠાગારિકકારિતગિરનાર તીર્થપ્રાસાદ સંબંધ:" શીર્ષક છે ત્યાં આ પ્રમાણે નોંધ્યું છે:

तपागच्छाधिराजश्रीरत्नशेखरसूरीणामादेशात् श्रीगिरनारतीर्थे
पूनसिंह कोष्ठागारिको महान्तं प्रासादं कारयामास ।
तत्र श्रीऋषभदेवं प्रतिष्ठियत् । तत्र बहुलक्षटंकधनव्ययः ।

ચૈત્યપરિપાટીકારો પૂનસી વસહીમાં જ્યાં શાન્તિનાથની પ્રતિષ્ઠા હોવાનું કહે છે ત્યાં શુભશીલ ગણિ ઋષભદેવ મૂલનાયક હોવાની વાત કરે છે જે કદાચ સ્મૃતિ દોષને કારણે હોય. પ્રસ્તુત પ્રાસાદ તપાગચ્છીય રત્નશેખરસૂરિના ઉપદેશથી બંધાયો હતો તેથી વિશેષ હકીકત અહીં મળે છે.

બીજા લેખક પ્રતિષ્ઠાસોમના સોમસૌભાગ્યકાવ્ય (સં. ૧૫૨૪/ઈ.સ. ૧૪૬૮)માં થોડી વિશેષ હકીકત નોંધાયેલી છે. ત્યાં કહ્યા પ્રમાણે બિદરના સુલતાનના માન્ય શ્રેષ્ઠિ પૂર્ણસિંહ કોષ્ઠાગારિક (અને એમના ભાઈ બંધુરમને) ગુરુવચનથી ગિરનારગિરિ પર ઊંચું મંદિર બાંધ્યું. તેમાં ગચ્છનાથના આદેશથી જિનકીર્ત્તિસૂરિએ પ્રતિષ્ઠા કરી[૬]: યથા:

श्रीपूर्णसिंहकोष्ठागारिकनामा महेभ्यराट शुशुभे ।
सुन्दर बिदरनगरे मान्यः श्रीपातसाहि विभोः ॥८१॥
तेन श्रीगुरुवाक्यावर्जितहृदयेन नृणाम् ।
बंधुरमनाख्य बांधव सहितेन नरेन्द्र महितेन ॥८२॥
श्रीमद्गिरिनारगिरावकारि जिनमंदिरं महोत्तुंगं ।
जिनकीर्त्तिसूरिराजः प्रतिष्ठितं गच्छनाथगिरो ॥८३॥

આ વિધાનથી સ્પષ્ટ છે કે પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્ય જિનકીર્ત્તિસૂરિ હતા. અહીં "ગુરુ" શબ્દથી રત્નશેખરસૂરિ વિવક્ષિત હોય; અને "ગચ્છનાથ"થી કદાચ સમસ્ત તપાગચ્છના તે સમયના પ્રમુખ આચાર્ય યુગપ્રધાન સોમસુન્દરસૂરિ ઘટિત હોય.

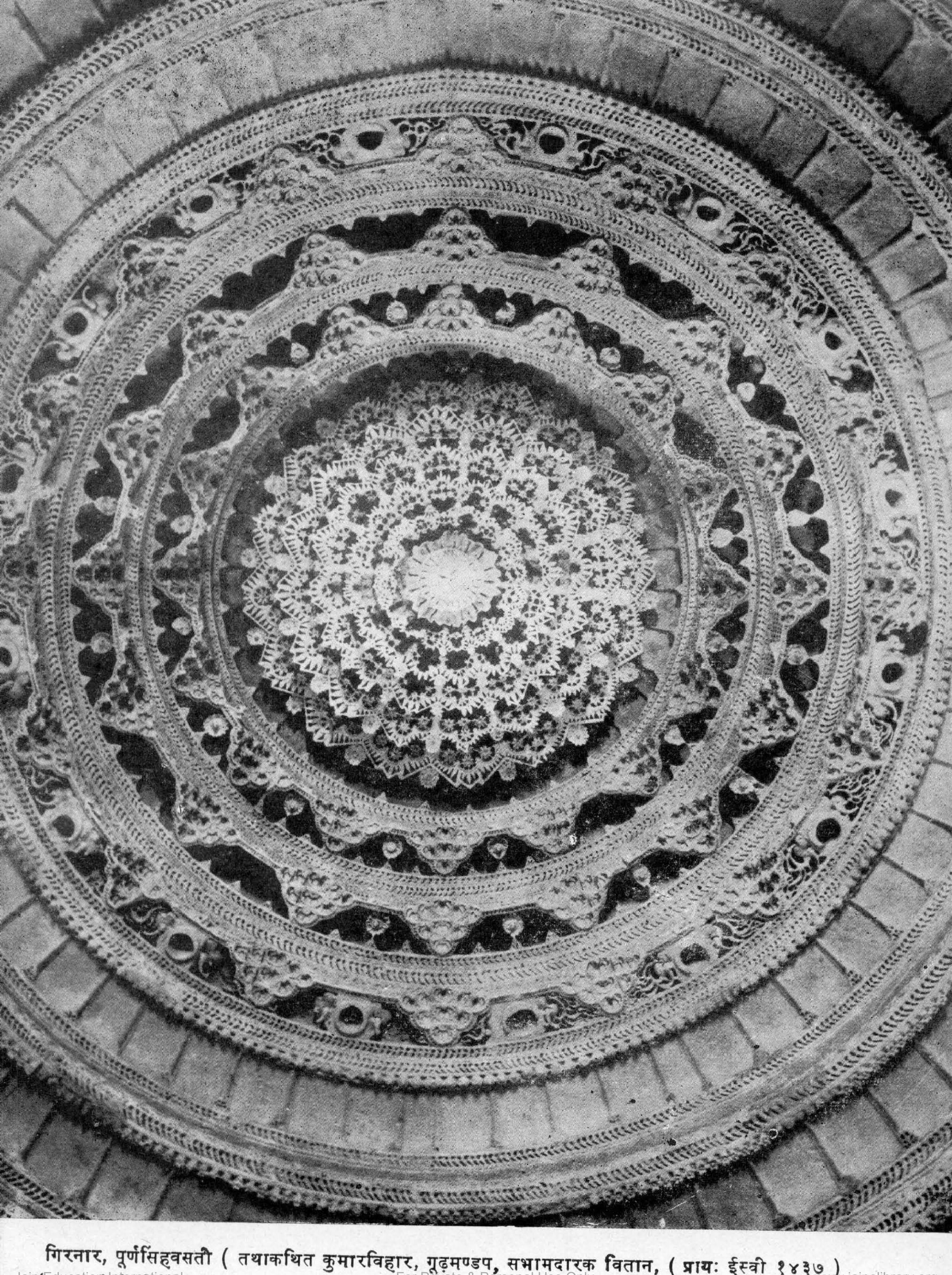
શુભશીલગણિ કે પ્રતિષ્ઠાસોમે મન્દિરના નિર્માણનું વર્ષ બતાવ્યું નથી. પણ રાણકપુરના ધરણ-વિહારમાં મૂકેલ સં. ૧૫૦૭/ઈ.સ. ૧૪૫૧ના 'ગિરનાર–શત્રુંજય પટ્ટ'માં ક્રમમાં "કલ્યાણત્રય"ના જિનાલય પછી "પૂનસી વસતી" બતાવી છે; આથી આ પૂના કોઠારીનું પ્રસ્તુત જિનાલય તે સમયથી કેટલાક વર્ષ પહેલાં બની ચૂકયું હશે. આ પૂનસી–વસતીના ગૂઢમંડપના મહાવિતાનનાં આકૃતિ, પ્રકાર અને પ્રણાલિ ગિરનાર પરની 'ખરતરવસહી'ના ત્રણ મોટાં કરોટકોના કરનાર શિલ્પીઓની પરિપાટીની લગોલગનાં હોઈ, અને પ્રસ્તુત ખરતરવસહી પણ ઈ.સ. ૧૪૪૧ પહેલાં બની ચૂકી હોઈ, પૂનસી–વસતીનું નિર્માણ પણ ઈ.સ. ૧૪૪૧થી અગાઉ થઈ ગયું હશે. પૂનસી–વસહીની ઉત્તરે આવેલ કલ્યાણ-ત્રયના મંદિરનો ઉદ્ધાર અમદાવાદના સુલ્તાન અહમદશાહ–માન્ય ઓસવાલ શ્રેષ્ઠિ સમરસિંહે સં. ૧૪૯૪/ઈ.સ. ૧૪૩૮માં કરેલો. જેમાં પણ પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્ય હતા જિનકીર્ત્તિસૂરિ! આ હકીકત ધ્યાનમાં લઈએ તો એ જ સમયે જિનકીર્ત્તિસૂરિએ પૂનસીવસહીમાં પણ પ્રતિષ્ઠા કરી હોવાનું ધારી શકાય. આથી આ કહેવાતું 'કુમારપાળ'નું મંદિર વસ્તુતયા ઈ.સ. ૧૪૩૮માં બન્યું હતું, અને તેના કારાપક સોલંકી સમ્રાટ કુમારપાળ નહીં પણ બિદરના પૂર્ણસિંહ કોષ્ઠાગારિક ઉર્ફે પૂનસી કોઠારી હતા.

મંદિરમાં આજે ધ્યાન ખેંચે તેવી કોઈ વસ્તુ હોય તો તે ગૂઢમંડપનો લગભગ ૨૦ ફીટના વ્યાસનો વિશાળ કરોટક (ચિત્ર ૨).[૭]

તેમાં નીચે રૂપકંઠ પછી ગજતાળુના થરો કરી, તેના પર નવખંડા કોલનાં ત્રણ થરો અને વચ્ચે મોટા માનની અણીદાર–જાળીદાર કોલનાં પાંચ થરવાળી પુષ્પખચિત અને પદ્મકેસરયુક્ત ચેતોહર, ખરે જ બેનમૂન પદ્મશિલા કરેલી છે, જેની ગણના પશ્ચિમ ભારતના પંદરમા શતકના સર્વોત્તમ ઉદાહરણોમાં થઈ શકે તેમ છે. ખરતરવસહીના વિતાનોની પદ્મશિલા કરતાં આમાં એક થર વિશેષ હોઈ તે વિશેષ પ્રભાવશાળી જણાય છે.

પાદટીપો

૧. સં. પં. બેચરદાસ દોશી, પુરાતત્ત્વ, ૧-૩, (ચૈત્ર ૧૯૭૯/ઈ.સ. ૧૯૩૩), પૃ. ૨૯૬.
૨. સં. શ્રીવિજયધર્મ સૂરિ, પ્રાચીન તીર્થમાળા-સંગ્રહ ભાગ ૧લો, શ્રીયશોવિજયજી જૈન ગ્રંથમાળા, ભાવનગર સં. ૧૯૭૮/ઈ.સ. ૧૯૨૨, પૃ. ૩૬.
૩. સાંપ્રત ગ્રન્થમાં જુઓ અમારું શ્રીમતી વિધાત્રી વોરા સાથેનું સંપાદન.
૪. સં. મૃગેન્દ્ર મુનિજી, સૂરત ૧૯૬૮. પૃ. ૩૧૬.
૫. એજન, પૃ. ૧૯૨.
૬. જૈન જ્ઞાનપ્રસારક મંડલ, મુંબઈ ૧૯૦૫, સર્ગ ૯.
૭. આ કરોટકનું ચિત્ર પ્રથમ જ વાર (સ્વ.) સારાભાઈ મણિલાલ નવાબે **Jaina Tirthas in India and their Architecture,** Ahmedabad 1944, Pl. 111, Fig. 293. તરીકે છાપ્યું છે.



गिरनार, पूर्णसिंहवसती (तथाकथित कुमारविहार, गूढ़मण्डप, सभामदारक वितान, (प्रायः ईस्वी १४३७)
(यह एवं पीछले लेख के २९ चित्र American Institute of Indian Studies, Varanasi के

"પાલિતાણા–કલ્પસૂત્ર"ની જૈન ચિત્રકળા પર વિશેષ પ્રકાશ

મુનિ શીલચન્દ્ર વિજય

ભારતીય ચિત્રકલાના ઇતિહાસમાં એક મહત્ત્વપૂર્ણ શૃંખલા સમાન બની રહેલી અને જુદાં જુદાં કારણોસર, જૈનાશ્રિત ચિત્રકળા, ગુજરાતી ચિત્રકળા, પશ્ચિમ ભારતીય ચિત્રકળા,[1] અપભ્રંશ શૈલીની ચિત્રકળા અને મારુ–ગુર્જર શૈલીની ચિત્રકળા, એમ જુદાં જુદાં નામો વડે ઓળખાવવામાં આવેલી જૈન ચિત્રકળાનો એક વિશિષ્ટ ગણી શકાય તેવો દસ્તાવેજ એટલે કે એક વિશિષ્ટ હસ્તપ્રત, હમણાં તાજેતરનાં વર્ષોમાં જ, પ્રકાશમાં આવેલ છે. જો કે ડૉ. ઉમાકાન્ત પ્રે. શાહે, પોતાના Treasures of Jaina Bhandaras[2]માં, આ સચિત્ર પ્રતની નોંધ લીધી જ છે, તો પણ તે પ્રતનો થોડોક વધુ પરિચય કરાવવાની ગણતરીથી આ ઉપક્રમ થાય છે.

આ પ્રત, શ્રીકલ્પસૂત્રની તાડપત્રીય પ્રત છે. ડૉ. ઉમાકાન્તભાઈએ તેને "પાલિતાણા–કલ્પસૂત્ર"[3] એવી સંજ્ઞા આપી છે, અને આપણે પણ એ જ સંજ્ઞાએ તેને ઓળખીશું. આ પ્રતની વિશિષ્ટતા તેના ચિત્રોને આભારી છે.

૩૯×૬ સે.મી. માપ ધરાવતી આ હસ્તપ્રતની કુલ પૃષ્ઠ સંખ્યા ૧૪૫ છે, અને તેમાં પહેલાં ૧૧૦ પૃષ્ઠોમાં કલ્પસૂત્ર છે અને બાકીનાં પૃષ્ઠોમાં કાલકાચાર્ય કથા છે. આ પ્રત સં. ૧૪૩૯માં લખાઈ છે, એમ તેની અંત્ય પુષ્પિકા વાંચતા સમજાય છે. અંત્ય પુષ્પિકા આ પ્રમાણે છે: "इति श्रीकालिकाचार्यकथानकं समाप्तं ॥ छ ॥ ग्रंथाग्रं ६१९ ॥ छ ॥ छ ॥ सं. १४३९ आषाढादि ४० वर्षे आषाढ शुदि १३ शनौ श्रीखरतरगच्छे श्रीजिनोदयसूरिशिष्य श्रीजिनराजसूरिभ्यो सा० तेजासुत साधु धरणा साधु कडूआकेन श्रीकल्पपुस्तिका लिखाप्य श्रीसत्गुरुभ्यो वाचनार्थं प्रदत्ता ॥ छ ॥ छ ॥"

આ ઉપરાંત, આ પુષ્પિકા ઉપરથી એ પણ ખબર પડે છે કે, આ પ્રતિ પાટણમાં લખાઈ છે. જોકે તે અંગે આમાં કોઈ સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ નથી, પરંતુ પુષ્પિકામાં આવતો ખરતરગચ્છીય આ. જિનરાજસૂરિ તથા સાધુ ધરણા–એ બેનો ઉલ્લેખ, આવું અનુમાન કરવા પ્રેરે છે. આ બન્ને વ્યક્તિઓ માટે, પુરાતત્ત્વાચાર્ય મુનિ શ્રીજિનવિજયજી સંપાદિત "खरतरगच्छपट्टावली संग्रह"[4]માં આ પ્રમાણે ઉલ્લેખ મળે છે:—

"श्री जिनोदयसूरिपट्टे पञ्चाशत्तमः श्रीजिनराजसूरिः । तस्य च सं. १४३२ फाल्गुन वदि षष्ठयां पाटणनगरे साहधरणकतनंदिमहोत्सवेन सूरिपदं जातम् । ...सं. १४६१ देवलवाडाख्ये नगरे स्वर्गं गताः ॥"

આ ઉલ્લેખ પરથી સ્પષ્ટ સમજી શકાય છે કે, 'સાહ ધરણ' એ પાટણનો વતની હોવો જોઈએ અને તેણે આ. જિનરાજસૂરિનો સૂરિપદ–ઉત્સવ કર્યો હતો. આ. જિનરાજસૂરિનો પદ–મહોત્સવ કરાવનાર 'સાહ ધારણ' તે જ પ્રસ્તુત પ્રતિ લખાવનાર 'સાધુ ધરણા' હશે, એમ નક્કી કરવામાં હવે કોઈ આપત્તિ નથી જણાતી. ને તેથી જ નક્કી થાય છે કે પ્રસ્તુત પ્રતિ પાટણમાં જ લખાઈ છે. આમ પણ, પાટણ એ મધ્યકાલીન કલા અને સાહિત્યનું કેન્દ્રસ્થળ તો હતું જ.[5]

જોકે આ પ્રતનાં ચિત્રોમાં સોનાનો–સોનેરી શાહીનો ઉપયોગ જરાય નથી થયો, તો પણ, આ

પ્રતમાંના લખાણને બે વિભાગમાં વહેંચી દેનારા તેમ જ પ્રતના પૃષ્ઠોની બન્ને બાજુના બે એમ કુલ ત્રણ હાંસિયાઓમાં દોરાયેલી કિનારોમાં સોનેરી શાહીની રેખા જોવા મળે છે.

ચિત્રકળાના સમીક્ષકોએ, તાડપત્રીય લઘુચિત્રોના ઇતિહાસને, બે વિભાગમાં વહેંચ્યો છે.[૬] તેમાં બીજા વિભાગનો સમયગાળો, સામાન્યતઃ, વિ. સં. ૧૩૫૭ થી ૧૫૦૦[૭]નો મનાયો છે. પ્રસ્તુત પ્રત પણ આ જ સમયની અને વિભાગની છે. આ સમયની ઉપલબ્ધ બીજી તાડપત્રીય સચિત્ર પ્રતો પૈકી એક, ઉજમફોઈની ધર્મશાળાના સંગ્રહની કલ્પસૂત્રની પ્રત (સં. ૧૪૨૭)[૮] છે, અને એમાં સોનાનો ઉપયોગ થયાનું નોંધાયું નથી. બીજી બે પ્રતિઓ અનુક્રમે, આવશ્યક લઘુવૃત્તિની (ખંભાત) વિ. સં. ૧૪૪૫માં લખાયેલી પ્રત તથા ઈડરની શેઠ આણંદજી મંગળજી પેઢીના સંગ્રહની કલ્પસૂત્રની પ્રત છે. આ બન્નેમાં, ચિત્રોમાં સોનાનો ઉપયોગ થયો છે.[૯] ઈડરની પ્રતના ચોક્કસ સમયનો ઉલ્લેખ, જો કે મૂળ પ્રતમાં છે નહિ, તો પણ વિદ્વાનો એને ચૌદમા સૈકા[૧૦](A.D.)ના અંત ભાગમાં લખાઈ હોવાનું માને છે. અને એ ઉપરથી, આ ચારેય પ્રતોનો ક્રમ આ પ્રમાણે ગોઠવી શકાય :

૧. ઉજમફોઈની ધર્મશાળાની કલ્પ-પ્રત સં. ૧૪૨૭ (ઈ. ૧૩૭૦)ની પ્રત.

૨. પાલિતાણા-કલ્પસૂત્ર સં. ૧૪૩૯ (ઈ. ૧૩૮૨)

૩. ઈડરની કલ્પસૂત્ર-પ્રત.

૪. ખંભાતની આવશ્યક લઘુવૃત્તિની પ્રત, સં. ૧૪૪૫ (ઈ. ૧૩૮૯)

આમ, પ્રસ્તુત પાલિતાણા-કલ્પસૂત્ર એ ઉજમફોઈ ધર્મશાળાવાળી પ્રત અને ઈડરની પ્રત-એ બન્ને વચ્ચેની એક મહત્ત્વપૂર્ણ કડીરૂપ બની રહે છે.

પાલિતાણા-કલ્પસૂત્રમાં ૫૬ ચિત્રો છે એમાં પહેલાં ૪૦ ચિત્રો કલ્પસૂત્રનાં અને શેષ ૧૬ ચિત્રો કાલક-કથાનાં છે. એ ચિત્રોનો ટૂંકો પરિચય આ પ્રમાણે છે :—

૧. (પૃ. ૧) મહાવીર સ્વામી, ૨. (પૃ. ૨ अ.) ઋષભદત્ત અને દેવાનન્દા, ૩. (પૃ. ૩ अ.) ચૌદ સ્વપ્ન, ૪. (પૃ. ૩ ब.) ઋષભદત્ત દ્વારા સ્વપ્નફળ કથન, ૫. (પૃ. ૫ अ.) ઇન્દ્રસભા, ૬. (પૃ. ૬ ब.) બાળક સહિત માતા અને શક્રસ્તવ, ૭. (પૃ. ૭ अ.) ઇન્દ્રની આજ્ઞા સ્વીકારતો હરિનૈગમેષી, ૮. (પૃ. ૯ ब.) ગર્ભાપહાર, ૯. (પૃ. ૧૦ अ.) વિમાનમાં હરિનૈગમેષી, ૧૦. (પૃ. ૧૩ ब.) ગર્ભસંક્રમણ, ૧૧. (પૃ. ૧૬ ब.) ચૌદ સ્વપ્નો જોતાં ત્રિશલા, ૧૨. (પૃ. ૨૦ ब.) સિદ્ધાર્થ અને ત્રિશલા ૧૩. (પૃ. ૩૨ अ.) રાજા અને સ્વપ્નપાઠક તથા રાજા અને રાણી, ૧૪. (પૃ. ૩૮ अ.) મહાવીર જન્મ અને પાંચ રૂપધારી ઇન્દ્ર દ્વારા ભગવાનને લઈ જન્માભિષેક માટે મેરુ તરફ પ્રયાણ, ૧૫. (પૃ. ૪૦ अ.) જન્માભિષેક, ૧૬. (પૃ. ૪૧ ब.) સિદ્ધાર્થની કૌટુંબિક પુરુષોને આજ્ઞા, ૧૭. (પૃ. ૪૨ ब.) આજ્ઞાનો અમલ કર્યાનું કૌટુંબિકો દ્વારા નિવેદન, ૧૮. (પૃ. ૪૭ ब.) મહાવીર-દીક્ષાયાત્રા, ૧૯. (પૃ. ૪૮ ब.) મહાવીર-દીક્ષાયાત્રા, ૨૦. (પૃ. ૫૦ अ.) મહાવીરદીક્ષા (કેશલુંચન), ૨૧. (પૃ. ૫૦ ब.) મહાવીર-કાઉસગ્ગ મુદ્રાએ, ૨૨. (પૃ. ૫૩ ब.) સમવસરણ (મહાવીર-કેવળજ્ઞાન), ૨૩. (પૃ. ૫૫ ब.) મહાવીર-નિર્વાણ, ૨૪. (પૃ. ૫૬ ब.) ગૌતમ ગણધર, ૨૫. (પૃ. ૬૦ अ.) સિદ્ધાવસ્થામાં મહાવીર સ્વામી, ૨૬. (પૃ. ૬૨ अ.) પાર્શ્વનાથ-જન્મ, ૨૭. (પૃ. ૬૨ ब.) પાર્શ્વ-દીક્ષા (દીક્ષાયાત્રા અને લોચ), ૨૮. (પૃ. ૬૩ ब.) પાર્શ્વ-સમવરણ, ૨૯. (પૃ. ૬૬ ब.) પાર્શ્વ-નિર્વાણ, ૩૦. (પૃ. ૬૭ ब.) નેમિ-જન્મ, ૩૧. (પૃ. ૭૧ ब.) નેમિ-સમવસરણ અને નિર્વાણ, ૩૨. (પૃ. ૭૬ अ.) ઋષભ-જન્મ, ૩૩. (પૃ. ૭૮ अ.) ઋષભ-દીક્ષા અને સમવસરણ, ૩૪. (પૃ. ૮૧ अ.) ઋષભ-નિર્વાણ, ૩૫. (પૃ. ૮૧ ब.) મહા-

વીરસ્વામીના છ ગણધરો, ૩૬. (પૃ. ૮૨ अ.) બાકીના પાંચ ગણધરો, ૩૭. (પૃ. ૯૩ अ.) સમવસરણ, ૩૮. (પૃ. ૯૩ ब.) આચાર્ય સમક્ષ ચતુર્વિધ સંઘ, ૩૯. (પૃ. ૧૦૯ ब.) સમવસરણ, ૪૦. (પૃ. ૧૧૦ अ.) આચાર્ય સમક્ષ ચતુર્વિધ સંઘ; (કાલક-કથા-) ૪૧. (પૃ. ૧૧૧ ब.) વજ્રસિંહ અને સુરસુંદરી (કાલકનાં પિતા-માતા), ૪૨. (પૃ. ૧૧૨ अ.) ગુણાકરાચાર્ય અને રાજકુમાર કાલક, ૪૩. (પૃ. ૧૩૧ ब.) કાલક-દીક્ષા ગ્રહણ, ૪૪. (પૃ. ૧૧૮ अ.) શાહિ (યવન રાજા)નો દરબાર ૪૫. (પૃ. ૧૨૪ अ.) કાલકાચાર્ય સમક્ષ રજૂ કરાયેલો બંદીવાન ગર્દભિલ્લ, ૪૬. (પૃ. ૧૨૫ ब.) કાલકાચાર્ય અને વિક્રમાદિત્ય, ૪૭. (પૃ. ૧૨૬ अ.) રાજા વિક્રમાદિત્ય, ૪૮. (પૃ. ૧૨૮ अ.) કાલકાચાર્ય અને બલમિત્ર-ભાનુમિત્ર, ૪૯. (પૃ. ૧૩૩ अ.) કાલકાચાર્ય અને શાલિવાહન, ૫૦. (પૃ. ૧૩૩ ब.) કાલકાચાર્ય સમક્ષ ચતુર્વિધ સંઘ, ૫૧. (પૃ. ૧૩૯ ब.) શય્યાતર ગૃહસ્થ અને કાલકાચાર્યના શિષ્યો ૫૨. (પૃ. ૧૪૦ अ.) સાગરચંદ્રસૂરિ અને વૃદ્ધ કાલકાચાર્ય, ૫૩. (પૃ. ૧૪૨ ब.) કાલકાચાર્યના ચરણે પડી ક્ષમા પ્રાર્થતા શિષ્ય, ૫૪. (પૃ. ૧૪૩ अ.) સીમંધરસ્વામીનું સમવસરણ, ૫૫. (પૃ. ૧૪૪ अ.) કાલકાચાર્ય અને વૃદ્ધ બ્રાહ્મણના વેષે ઇન્દ્ર, ૫૬. (પૃ. -૧૪૫) કાલકાચાર્ય સમક્ષ મૂળ વેષે પ્રગટ થતા ઇન્દ્ર.

ડૉ. ઉમાકાન્તભાઈ શાહે આ ચિત્રોની ક્રમવાર નોંધ આપી છે.[૧૧] પરંતુ, તેમાં પૃ. ૪૧ (ब.), પૃ. ૧૧૨ (अ.) અને પૃ. ૧૨૫ (ब.) (ચિત્રક્રમાંક ૧૬, ૪૨, ૪૬,) આ ત્રણ ચિત્રોની નોંધ લેવાઈ નથી. વળી પૃ. ૧૨૮ B' આ ચિત્રની, તેના પરિચય વિના, નોંધ છે, પરંતુ મૂળ પ્રતમાં પૃ. ૧૨૮ B.માં કોઈ ચિત્ર છે નહિ. આ ઉપરાંત, તેમણે, ચિત્ર ૫ ને "સ્વપ્નપાઠક" તરીકે; ચિત્ર ૧૩ ને "ત્રિશલાના હર્ષ-શોક" તરીકે; ચિત્ર ૧૭ ને "દાન" તરીકે; ચિત્ર ૪૫ ને "કાલક" તરીકે; ચિત્ર ૪૭ ને "ગર્દભિલ્લ" તરીકે; ચિત્ર ૪૮"ને આરોપી 'ગર્દભિલ્લ' તરીકે; 'ચિત્ર ૪૯ને" ઉપદેશ આપતા કાલક' તરીકે; ચિત્ર ૫૧ ને "રાજા સમક્ષ ઊભેલા બે સાધુ તરીકે, ઓળખાવેલ છે, તેમ જ ચિત્ર ૫૩માં "The preceptor and king" આવું લખીને એ ચિત્રમાં રાજા હોવાનું નોંધ્યું છે. ઉપર આપેલી ચિત્રોની યાદી અને પરિચય જોતાં સમજાશે કે આ બધી માહિતી ક્ષતિપૂર્ણ છે. નોંધમાં આવી ક્ષતિ રહી જવાનું કારણ કદાચ એ હોઈ શકે કે, આ પ્રત, ડૉ. શાહને, ખૂબ જ અલ્પ કહી શકાય તેટલા સમય[૧૨] પૂરતી જ જોવા મળી હતી, અને તેથી તેનું વ્યવસ્થિત નિરીક્ષણ ન થઈ શકવાને કારણે અને ખૂબ ત્વરાથી નોંધો ઊતારી લેવી પડી હોવાને કારણે આમ બન્યું હશે.

ડૉ. ઉમાકાન્તભાઈ, પાલિતાણા-કલ્પસૂત્રને, તેમાં ૫૦ (? ૫૬) ચિત્રો હોવાથી; તે ચિત્રો ઉત્કૃષ્ટ શૈલીઓ (superior workmanship) આલેખાયાં હોવાથી; તેમજ જે યુગમાં તાડપત્રનું સ્થાન કાગળે લેવા માંડયું હતું તે યુગની તાડપત્રીય શૈલીનું પ્રતિબિંબ રજૂ કરતું હોવાથી, પશ્ચિમભારતની જૈન ચિત્રકળાના 'ખૂબ અગત્યભર્યા દસ્તાવેજ' તરીકે ઓળખાવે છે,[૧૩] અને તે તદ્દન યથાર્થ છે.

લાઘવ-કૌશલ્ય એટલે કે એક જ લઘુ-ચિત્રમાં, એકથી વધુ સ્વતંત્ર ચિત્રો થઈ શકે તેવી ઘટનાઓને, સમાવી દેવાનું કૌશલ્ય, એ આ પ્રતની ચિત્રકળાનું નોંધપાત્ર લક્ષણ છે. દા.ત. ચિત્ર ૬ (Fig 1), ૧૩, ૧૪, ૨૭, ૩૧, ૩૩, ૩૮ વગેરે. આ ચિત્રોમાં, સામાન્ય રીતે અન્ય કલ્પસૂત્રોનાં ચિત્રોમાં એકેક સ્વતંત્ર ચિત્રરૂપે જોવા મળતી બે બે ઘટનાઓને પણ, એક જ ચિત્રમાં, ખૂબ નિપુણતાથી સમાવી લેવામાં આવી છે.

આ પ્રતમાં બીજી વિશેષતા એ જોવા મળે છે કે, જે પૃષ્ઠોમાં ચિત્ર છે, તે પૃષ્ઠના-જે તરફ

ચિત્ર હોય તે તરફના- હાંસિયામાં, હરતાલ વડે, ચિત્રનું નાનકડું ને ઝડપી રેખાંકન-નાનો લાઈન સ્કેચ દોરી બતાવવામાં આવેલ છે. આપણે સારી રીતે જાણીએ છીએ કે, ઘણી પ્રતોમાં, લેખક, લખતી વખતે, ચિત્ર માટેની જગ્યા છોડી દઈને લખતા અને સાથે એ જગ્યાની પાસેના હાંસિયામાં, જે ચિત્ર દોરવાનું હોય તેની વિગત અને સૂચના લખી દેતા.[૧૪] પણ જે કાળમાં આવું લખી દેવાની પ્રથા હજી નહોતી પ્રારંભાઈ, તે કાળમાં ચિત્રકારને કઈ રીતે સૂચના અપાતી હશે? જો લખનાર પોતે જ ચિત્રકાર હોય, તો તો આવી કોઈ સૂચના આપવાની ઝંઝટ રહેતી નહિ. પરંતુ લખનાર ને ચિત્રકાર જુદા હોય, ત્યારે તો, કાં તો મૌખિક રીતે અને કાં તો બીજી કોઈ રીતે પણ, સૂચના કે માર્ગદર્શન આપ્યા સિવાય તો નહિ જ ચાલતું હોય, એ ચોક્કસ છે. તો મૌખિક રીત સિવાય કઈ રીતે સૂચના કે સમજૂતી અપાતી હશે?

આ પ્રશ્નનો ઉત્તર પાલિતાણા-કલ્પસૂત્ર જોતાં મળી રહે છે. ઉપર કહ્યું તેમ, આ પ્રતમાં, ચિત્રપૃષ્ઠોના હાંસિયા પર, જ્યાં જે વિષયનું ચિત્ર દોરવાનું હોય, તે વિષયનો રફ સ્કેચ કે આઉટ-લાઈન દોરી દેવામાં આવેલ છે. એ સ્કેચના આધારે જ, નિષ્ણાત ચિત્રકાર, પૂરું ચિત્ર દોરી દેતા હશે.

જો કે આ પદ્ધતિમાં ક્યારેક ભૂલ થઈ જવાનો પણ પૂરો સંભવ છે. જેમ કે આ જ પ્રતમાં, ચિત્ર ૬માં, 'શક્રસ્તવ અને શયનપલંગ પર સૂતેલી દેવાનંદા' એ બે દૃશ્યો એકી સાથે આલેખાયાં છે; તે માટે હાંસિયામાં તે દૃશ્યોનો સ્કેચ કરીને (Fig. 2) તે પત્ર, ચિત્રકારને એમ ને એમ જ સોંપી દેવામાં આવ્યું હોવાથી, 'બીજે બધે ઠેકાણે સૂતેલી માતાની સાથે બાળક હોય જ છે' એવા રૂઢ અનુભવના આધારે જ, ચિત્રકારે, અહીં પણ, દેવાનંદાના હાથમાં નવજાત બાળક આલેખી દીધું છે, હકીકતની દૃષ્ટિએ મોટો દોષ છે.

આમ છતાં, આપણે કહેવું જોઈએ કે, સાવ નાનકડા અને રફ સ્કેચને આધારે જ, જે તે વિષયનું સંપૂર્ણ ચિત્ર આલેખી બતાવવું, એ, આ ચિત્રોના ચિત્રકારની જેવીતેવી સિદ્ધિ નથી.

અલબત્ત, આવી વિશિષ્ટતા ધરાવતી માત્ર આ એક જ કે પહેલી જ પ્રત છે, એવું નથી. બીજી પણ એક પ્રત છે, જેમાં, હાંસિયામાં, આ રીતે જ, ચિત્રનો સ્કેચ દોરવામાં આવ્યો હોય. આ પ્રત તે ખંભાતના શાન્તિનાથભંડારની વિ.સં. ૧૨૯૭ની ત્રિષષ્ઠિશલાકાપુરુષચરિત્રની તાડપત્રીય પ્રત છે. આ પ્રતનું એક ચિત્રપૃષ્ઠ, Treasures of Jaina Bhandarasમાં, Black and white ચિત્રોમાં, ચિત્ર નં. ૪ તરીકે, ડૉ. ઉમાકાન્તભાઈએ મૂક્યું છે. તેમાં દેખાતી શ્રાવક અને શ્રાવિકાની બે આકૃતિઓનો લાઈન સ્કેચ, પડખેના હાંસિયામાં આલેખાયેલો સ્પષ્ટ જોઈ શકાય છે, આમ છતાં, આ બાબતની નોંધ, એ ચિત્રના પરિચયમાં કેમ નથી લેવાઈ, એ મોટાં આશ્ચર્યની બાબત છે. લાગે છે કે એ લાઈન સ્કેચને, વિદ્વાનો, હસ્તપ્રતોમાં ખાલી જગ્યા જોઈને, પાછળથી કોઈકે કરેલાં આડાં અવળાં ચીતરામણ જેવો જ સમજીને ચાલ્યા હશે.

પાલિતાણા-કલ્પસૂત્રમાં ચિત્ર ક્રમાંક ૨૪મું ચિત્ર શ્રીગૌતમસ્વામીનું છે. (Fig. 3) આ ચિત્ર ખરેખર અદ્ભુત કહી શકાય તેવું તો છે જ, તદુપરાંત, એમાં મુખાકૃતિ એવી તો વિલક્ષણ રીતે આલેખાઈ છે કે જોનારને પ્રથમ નજરે એ ભગવાન બુદ્ધનું ચિત્ર હોવાનો ભ્રમ થયા વિના ન રહે. બુદ્ધની પ્રાચીન ચિત્રિત મુખાકૃતિઓને ઘણી રીતે મળતી આ ચિત્રની મુખાકૃતિ છે, એમ મને લાગ્યું છે. કોઈ એમ કહી શકે કે બુદ્ધની આંખો ઢળેલી હોય છે, ને આમાં તો ખુલ્લી-આપણી સામે જોતી હોય

તેવી–આંખો છે પરંતુ, આવું હોવા છતાંય, બીજાં કેટલાંક તત્ત્વો એવાં હોય છે કે જેના આધારે આવો ભ્રમ સહજ રીતે જ થઈ જાય.

દા.ત. ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલા મહુડીના કોટયર્ક મંદિરમાંથી મળી આવેલી આઠમી શતાબ્દીની ધાતુપ્રતિમા, જૈન તીર્થંકરની છે, એ તો સુવિદિત છે; અને તેની આંખો પણ સાવ ઢળેલી કે બીડાયેલી નથી જ; છતાં, ડૉ. મંજુલાલ ૨. મજમુદાર જેવા ખ્યાતનામ વિદ્વાને તેને બુદ્ધની મૂર્તિ તરીકે ઓળખાવી દીધી છે![૧૫]

ઘણી વખત એવુંયે બને છે કે, કળા સમીક્ષકો, ચિત્રગત વિષયથી પૂરેપૂરા પરિચિત ન હોય તોય, મૌન રહેવાને બદલે ભળતો જ વિષય લખી દેવાનું વધુ પસંદ કરે છે. અહીં એ અંગે બે ઉદાહરણો પર્યાપ્ત થઈ પડશે. ૧. The Development of Style in Indian Painting[૧૬]માં શ્રીકાર્લ ખંડાલાવાલાએ, Plate VII તરીકે મૂકેલા, 'અભિમાનરૂપી હાથી પર ચઢી બેઠેલા બાહુબલીને હાથી ઉપરથી નીચે ઊતરવા માટે સમજાવતી બે બહેનો (બ્રાહ્મી–સુંદરી)'ના ચિત્રને "મરુદેવી(?)" એવો પરિચય આપીને મૂક્યું છે. ૨. એ જ રીતે, ભારતીય જ્ઞાનપીઠે પ્રકાશિત કરેલા **जैन कला एवं स्थापत्य**"ના તૃતીય ખંડમાં, ૨૮મા ચિત્ર તરીકે મૂકાયેલું કલ્પસૂત્રનું એક ચિત્ર, સ્થવિરાવલીનો, રોહગુપ્ત (ત્રૈરાશિક) મુનિના પરવાદી સાથેના વાદનો અને તે બન્નેએ સામસામી પ્રયોજેલી પ્રતિસ્પર્ધી સાત સાત વિદ્યાઓના પ્રસંગને દર્શાવતું ચિત્ર હોવા છતાં, ત્યાં, તે ચિત્રને, ગર્દભિલ્લ અને કાલકાચાર્યના ચિત્ર તરીકે ઓળખાવવામાં આવ્યું છે.

પાલિતાણા–કલ્પસૂત્રનાં ચિત્રોમાં બીજી ઘણી ઘણી વિશિષ્ટતાઓ છે અને જેમ જેમ તેનો અભ્યાસ થતો જશે, તેમ તેમ નવાંનવાં તથ્યો બહાર આવશે જ, એ નિઃશંક છે.

સમજશક્તિની મર્યાદા સમજીને અહીં જ અટકું, એ પહેલાં એક વાત કહેવી ઉચિત ગણાશે કે પ્રસ્તુત પાલિતાણા–કલ્પસૂત્ર, પાલિતાણાની શ્રીનેમિ–દર્શન જ્ઞાનશાળાના ગ્રંથભંડારની છે અને હવે તેનું રજીસ્ટ્રેશન પણ થઈ ગયું છે.

પાદટીપ

૧. "**श्रीअगरचन्द नाहटा अभिनंदनग्रन्थ**"ના દ્વિતીય ખંડાંતર્ગત પ્રથમ ખંડમાં ડૉ.યુ.પી. શાહનો લેખ: '**मारु गुर्जर चित्रकलाके प्राचीन प्रमाण**'-જુઓ.

૨. "Treasures of Jaina Bhandaras" (L. D. Series 69) pp. 13–15.

૩. એજન p. 14.

૪. પૃ. ૩૨, પ્રકાશક: બાબુ પૂરણચન્દ નાહર, કલકત્તા, વિ.સં. ૧૯૮૮.

૫. જુઓ "Treasures of Jaina Bhandaras" p. 16.

૬. જુઓ "Jain Miniature Painting From Western India" By Dr. Motichandra chapter III, p. 28.

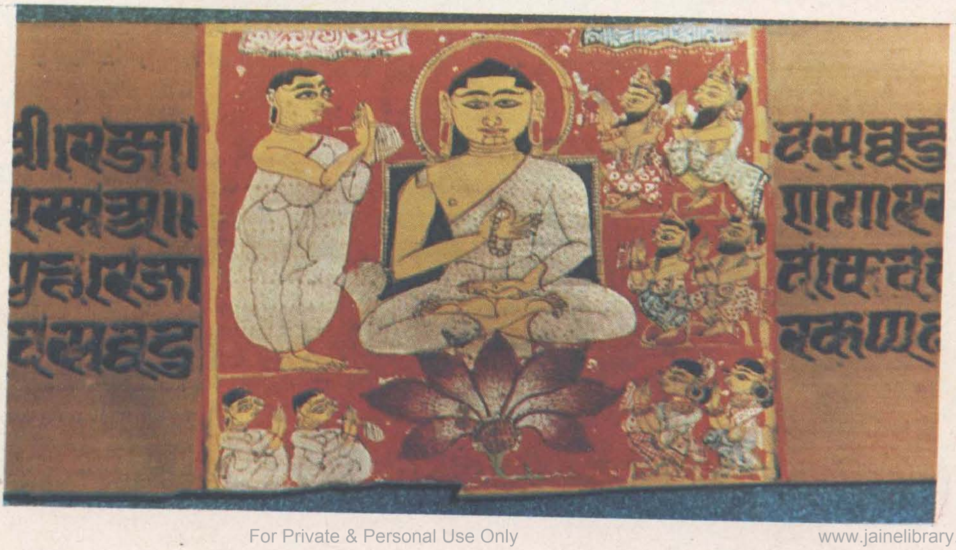
૭. "જૈન ચિત્રકલ્પદ્રુમ" સા.મ. નવાબ લિખિત લેખ "ગુજરાતની જૈનાશ્રિત કળા અને તેનો ઇતિહાસ" પૃ. ૪૧.

૮. એજન.

૯. જુઓ "Treasures of Jain Bhandaras" p. 15.
૧૦. જુઓ "Jain Miniatnre Painting from Western India" p. 34.
૧૧. જુઓ "Treasures of Jaina Bhandaras"-catalogue pp. 67-68.
૧૨. એજન, p. 14, "It was temporarily brought in the L.D. Institute, Ahmedabad and was very soon returned to the owner monk in Palitana."
૧૩. એજન p. 14.
૧૪. જુઓ "જૈન ચિત્રકલ્પદ્રુમ"માં સા. મ. નવાબનો લેખ, પૃ. ૩૪.
૧૫. જુઓ "Gujarat : Its Art-heritage" By M.R.Majmudar (પ્રકાશક: મુંબઈ યુનિવર્સિટી)માં Plate LIV તથા તેનો પરિચય.
૧૬. પ્રકાશક: Macmillat Company of India–1974.







आचाराङ्ग के प्रथम श्रुतस्कन्ध में स्वीकृत कुछ पाठों की समीक्षा[1]

के० आर० चन्द्रा

यह सर्व-विदित है कि आचाराङ्ग का प्रथम श्रुतस्कन्ध प्राकृत साहित्य का सबसे प्राचीन ग्रन्थ है। इसकी भाषा भ० महावीर की मूल वाणी है—यह बात यदि सबको स्वीकार्य नहीं भी हो, तो भी इतना तो सबको मान्य है कि इसकी भाषा भ० महावीर की मूल वाणी के साथ बहुत समानता रखती है। अतः इस ग्रन्थ में प्राकृत भाषा का प्राचीनतम रूप उपलब्ध होना चाहिए। परन्तु वर्तमान संस्करणों में अनेक स्थलों पर भाषा की प्राचीनता विलुप्त सी जान पड़ती है। इसका कारण यह है कि प्राकृत भाषा में होने वाले सतत परिवर्तनों ने इस ग्रन्थ के उपदेशकों, अध्येता-आचार्यों, व्याख्याकारों एवं प्रतिलिपिकारों (लेहियों) को ऐसा प्रभावित किया कि ग्रन्थ की मूल भाषा में परिवर्तन आ गये और प्राचीनता के स्थान पर अर्वाचीनता प्रवेश कर गयी। पाठकों को सुविधा हो, इसलिए समय-समय पर भाषा के अप्रचलित रूप निकाल दिये गये और प्रचलित रूप रख दिये गये। ग्रन्थ की विविध प्रतियों में मिलने वाले विभिन्न पाठ इस प्राचीनता-अर्वाचीनता के साक्षी हैं। यह सब होते हुए भी प्राकृत भाषा के विकास का शास्त्रीय एवं वैज्ञानिक अध्ययन करने वाले को इतना तो स्पष्ट हो जाता है कि कौन सा रूप प्राचीन है और कौन सा अर्वाचीन है। विभिन्न शताब्दियों के प्राकृत भाषा में मिलने वाले शिलालेख इस भाषा के तत्कालीन स्वरूप को जानने के लिए हमारे पास अकाट्य प्रमाण हैं। ध्वनि-परिवर्तन की दृष्टि से प्राकृत भाषा का विकास सामान्यतः इस प्रकार माना गया है कि सबसे पहले इसमें संयुक्त व्यञ्जनों का समीकरण हुआ, तत्पश्चात् मध्यवर्ती अघोष व्यञ्जनों का घोष एवं घोष व्यञ्जनों का अघोष में परिवर्तन हुआ और अन्त में मध्यवर्ती व्यञ्जनों का लोप हुआ। विभक्तियों एवं प्रत्ययों में भी क्रमशः परिवर्तन आये, जिन्हें प्राकृत भाषा के ऐतिहासिक विकास का कोई भी अध्येता अच्छी तरह से जानता है। इसी भाषायी विकास या परिवर्तन को ध्यान में रखकर आचाराङ्ग के पू० जम्बूविजयजी द्वारा सम्पादित संस्करण की यह समीक्षा की जा रही है। इसके फलस्वरूप ऐसा प्रतीत होता है कि अभी भी आचाराङ्ग के एक ऐसे नये संस्करण की आवश्यकता है, जिसमें उपलब्ध प्रतों के आधार पर अनेक पाठ बदले जा सकते हैं, जो भाषा की प्राचीनता को सुरक्षित रखने में सहायक हैं।

---

१. अर्धमागधी आगम साहित्य के अनेक संस्करण प्राप्त हैं। उसी प्रकार आचाराङ्ग के भी अनेक संस्करण प्रकाशित हुए हैं, परन्तु उन सबमें जर्मनी से प्रकाशित शुब्रिंग महोदय का, आगमोदय समिति द्वारा प्रकाशित पू० सागरानन्दसूरिजी का, जैन विश्वभारती द्वारा प्रकाशित मुनि श्री नथमलजी का एवं श्री महावीर जैन विद्यालय द्वारा प्रकाशित पू० जम्बूविजयजी का—ये चार संस्करण महत्त्वपूर्ण माने जाते हैं। इनमें से प्रथम और अन्तिम संस्करण में ही विभिन्न प्रतियों से पाठान्तर दिये गये हैं, जबकि अन्य दो में पाठान्तर नहीं दिये गये हैं। अन्तिम संस्करण आधुनिकतम संस्करण होने से उसकी ही यहाँ पर समीक्षा की जा रही है।

प्रस्तुत समीक्षा ग्रन्थ की भाषा की प्राचीनता को कायम रखने में कितनी उपयोगी बन सकती है, इस पर विद्वानों को विचार करना है। यहाँ पर प्रस्तुत किये गये सुझाव स्वीकार करने योग्य हैं या नहीं, उन पर विद्वानों की आलोचना हो, इसी उद्देश्य से यह अध्ययन प्रस्तुत किया जा रहा है। आशा है, विद्वान् अपने-अपने विचार प्रकट करेंगे, जिससे प्राचीन ग्रन्थों के मूल भाषायी स्वरूप को सुरक्षित रखा जा सके।[1]

श्री जम्बूविजयजी द्वारा स्वीकृत पाठों की समीक्षा

ध्वनि-परिवर्तन—

१. (क) प्राचीन रूप स्वीकृत किया गया है, चाहे वह प्राचीनतम प्रत में नहीं मिलता हो।

१. अविजाणए (सूत्र १०, पृ० ४ पं० १; पाठान्तर—अवियाणए)

२. परिपंदण (सूत्र ७, पृ० ३, पं० ९; सूत्र ५१, पृ० १३, पं० ८; सूत्र ५८, पृ० १५, पं० १; पाठान्तर—परियंदण)

३. गुणासाते (सूत्र ४१, पृ० ११, पं० १; पाठान्तर—गुणायाए)

४. पडिसंवेदयति (सूत्र ६, पृ० ३, पं० ७; पाठान्तर—पडिसंवेदेति, पडिसंवेएइ)

५. पवेदितं (सूत्र २६, पृ० ७, पं० १६; पाठान्तर—पवेतियं)

६. अधेदिसातो (सूत्र १, पृ० १, पं० १४; पाठान्तर—अहेदिसातो)

७. खेत्तण्णे (सूत्र ३२, पृ० ८, पं० १५; पाठान्तर—खेतण्णे, खेअन्ने, खेयन्ने)

८. पिच्छाए (सूत्र ५२, पृ० १३, पं० १७; पाठान्तर—पिंछाए)

९. पुच्छाए (सूत्र ५२, पृ० १३, पं० १७; पाठान्तर—पुंछाए)

(ख) कभी-कभी कागज की एक मात्र अर्वाचीन प्रत से प्राचीन रूप लिया गया है।

१. अपरिणिव्वाणं (सूत्र ४९, पृ० १२, पं० १७; मात्र ला० प्रत का पाठ; (पाठान्तर —अपरिणेव्वाणं)

(ग) पद-रचना

१. विजहित्ता (सूत्र २०, पृ० ६, पं० ११; पाठान्तर—विजहित्तु)

२. कभी-कभी अर्वाचीन रूप स्वीकृत किया गया है, जबकि प्राचीन प्रतों एवं चूर्णि में प्राचीन रूप मिलता है।

१. कप्पइ णे कप्पइ (सूत्र २७, पृ० ८, पं० १) यह पाठ ताडपत्रीय जे० प्रत और कागज की अर्वाचीन प्रतों में मिलता है।

२. कप्पति णे कप्पइ (यह पाठ प्राचीन प्रतों एवं चूर्णि में मिलता है, लेकिन उसे छोड़ दिया गया है।)

३ सहसम्मुइयाए (सूत्र २, पृ० २, पं० ४) पाठ स्वीकृत है, जबकि चूर्णि का पाठ सहसम्मुतियाए और सं० शां० का पाठ 'सहसम्मुदियाए' छोड़ दिया गया है।

---

१. आगमों की मूल भाषा कितनी बदल गयी है, इसको जानने के लिए देखिए—पू० मुनि पुण्यविजयजी द्वारा सम्पादित 'कल्पसूत्र' की प्रस्तावना, पृ० ३ से ७, साराभाई मणिलाल नवाब, अहमदाबाद, १९५२।

३. कभी-कभी अर्वाचीन रूप स्वीकृत किया गया है, चाहे वह चूर्णि एवं अर्वाचीन कागज की प्रतों का पाठ हो।

१. मंदस्स अवियाणओ (सूत्र ४९, पृ० १२, पं० १५, प्रत हे० १,२,३ एवं चूर्णि)

जबकि प्राचीन प्रतों शां०, खे०, खं० एवं जै० में 'मंदस्साविजाणतो' पाठ मिलता है। यदि ऐसा पाठ मिलता हो, तो उसे 'मंदस्स अविजाणतो' करने में क्या दोष है। लिपिकारों की भूल से भी सन्धि कर दी गयी हो। (शुब्रिंग के संस्करण में चूर्णि एवं प्राचीन प्रत का 'मंदस्स अविजाणओ' पाठ (पृ० ५, पं० ४) स्वीकृत किया गया है।)

४. कभी-कभी चूर्णि में मध्यवर्ती मूल व्यञ्जन के मिलने पर भी उसका लोप स्वीकृत किया गया है।

(१) उववाइए (सूत्र १, पृ० २, पं० २) (चूर्णि-पाठ—उववाविए)

(२) सहसम्मुइयाए (सूत्र २, पृ० २, पं० २) (चूर्णि-पाठ—सहसामुतियाए)

प्राचीन रूप ही ग्रहण करना या चूर्णि एवं प्राचीन प्रतों में उपलब्ध रूप ही ग्रहण करना या चूर्णि के ही प्राचीन रूप को ग्रहण करना—ऐसा कोई नियमित विधान इस संस्करण में अपनाया गया हो, ऐसा प्रतीत नहीं होता। अर्वाचीन प्रतों से अर्वाचीन रूप भी ग्रहण किये गये हैं। ऐसी अवस्था में किसी भी प्रत में यदि प्राचीन रूप मिलता हो, तो भ० महावीर के समय एवं प्राकृत के तत्कालीन रूप को ध्यान में रखते हुए प्राचीन रूप क्यों नहीं अपनाये जाने चाहिए ? क्योंकि अर्वाचीन प्रतों के सामने आदर्श प्रत तो इससे भी प्राचीन ही रही होगी। ऐसी भी सम्भावना नहीं की जा सकती कि अर्वाचीन प्रतों में जानबूझकर रूपों को प्राचीन कर दिया गया हो। यदि ऐसा होता तो सभी रूपों को प्राचीन क्यों नहीं कर दिया जाता, कभी-कभी तो प्राचीन प्रतों में भी अर्वाचीन एवं प्राचीन रूप दोनों ही एक साथ मिलते हैं।

यहाँ पर इस दृष्टि से प्रस्तुत श्रीजम्बूविजयजी के संस्करण के कुछ पाठों की समीक्षा की जाय, उसके पहले शुब्रिंग महोदय द्वारा स्वीकृत किये गये कुछ पाठों की समीक्षा करना भी उपयोगी सिद्ध होगा।

शुब्रिंग के कुछ पाठों का विश्लेषण (आचाराङ्ग-प्रथमश्रुतस्कन्ध)

१. प्राचीन रूप स्वीकृत, भले ही अर्वाचीन प्रतों में मिलते हों।
स्वीकृत—णिव्वाणं, परियावेण
अस्वीकृत—(णेव्वाणं), (परियावेणं)

२. प्राचीन रूप अस्वीकृत, भले ही अर्वाचीन प्रतों में मिलते हों।
अस्वीकृत—(पडिसंवेदयइ), (समुट्ठाय), (खेत्तण्णे)
स्वीकृत—पडिसंवेएइ, समुट्ठाए, खेयण्णे

जबकि पू० जम्बूविजयजी ने अपने संस्करण में इन जगहों पर प्राचीन रूप स्वीकृत किये हैं—

पडिसंवेदयति, खेत्तण्णे (संदी० प्रत में शुद्ध पाठ मिलते हैं, ऐसा कहने से उसका 'समुट्ठाय' पाठ उनके (जम्बू०) लिए स्वीकार्य हो जाता है।)

३. प्राचीन रूप अस्वीकृत, भले ही प्राचीन प्रत में मिलता हो।
अस्वीकृत—(जीवा अणेगे)
स्वीकृत—जीवा अणेगा
(श्री जम्बूविजयजी के अनुसार संदी० में मिलने वाला शुद्ध पाठ 'अणेगे' लिया जाना चाहिए)
[इससे यह सिद्ध होता है कि अर्वाचीन प्रतों में भी प्राचीन रूप मिलते हैं।]

४. अर्वाचीन प्रत और चूर्णि में प्राचीन रूप मिलते हुए भी उसे छोड़ दिया गया है।
अस्वीकृत—(अखेत्तन्ने)
स्वीकृत—अखेयन्ने

५. प्राचीन प्रत एवं चूर्णि में अर्वाचीन रूप प्राप्त होते हुए भी उसे ही लिया गया है।
स्वीकृत—घायमीणे, समणुजाणमीणे
अस्वीकृत—(घायमाणे), (समणुजाणमाणे)

६. चूर्णि एवं प्राचीन प्रत का पाठ छोड़ दिया गया है।
अस्वीकृत—(अस्सायं)
स्वीकृत—असायं

७. चूर्णि एवं अर्वाचीन प्रत का पाठ छोड़ दिया गया है।
अस्वीकृत—(अवियाणए), (पिञ्छाए)
स्वीकृत—अविजाणए, पिच्छाए

८. मात्र चूर्णि में प्राचीन रूप हो तो छोड़ दिया गया है।
अस्वीकृत—(अकरणीयं), (अनितियं),[1] (सोतपण्णाणेहि)
स्वीकृत—अकरणिज्जं, अनिच्चियं, सोतपण्णाणेहिं
अस्वीकृत—(परिहायमाणहि)
स्वीकृत—परिहायमाणेहिं

९. चूर्णि की प्रतों में गलत रूप भी मिलते हैं।
पवुच्चई (पवुच्चइ) (शुब्रिंग)
मंता (मत्ता) (जम्बू०, शुब्रिंग)
हिंसिस्सु (हिंसिसु) (जम्बू०, शुब्रिंग)

१०. चूर्णि की प्रतों में अर्वाचीन रूप भी मिलते हैं।
आरंभमीणा (आरंभमाणा), परिन्नाए (परिन्नाय)
अवियाणए (अविजाणए), पिञ्छाए (पिच्छाए)
लोयं (लोगं); [जम्बू०, संस्करण]
[इससे यह सिद्ध होता है कि चूर्णि में सदैव प्राचीन और शुद्ध रूप ही मिलते हों, ऐसा नियम नहीं है।]

११. विविध सम्पादकों के लिये एक ही पाठ उपलब्ध सामग्री एवं विविध प्रतों के अनुसार प्राचीन या अर्वाचीन हो सकता है।

१. श्री जम्बूविजयजी ने 'अणितियं' पाठ स्वीकृत किया है।

'पिंछाए' पाठ श्री जम्बूविजयजी के लिए आचा० की प्राचीनतम ताडपत्र एवं चूर्णि का पाठ है, जबकि शुब्रिंग के लिए आचा० की अर्वाचीन प्रत एवं चूर्णि का पाठ है।

१२. चूर्णि की विभिन्न प्रतों में विभिन्न पाठ मिलते हैं।
पन्नाणेहिं (शु०), पण्णाणेहि (जम्बू०)

१३. अलग-अलग सम्पादकों द्वारा अलग-अलग पाठ स्वीकृत किये गये हैं—
शुब्रिंग—'वियहित्तु' पृ० ३, पं० १०, पडिसंवेएइ, पृ० १, पं० १८
जम्बू—'विजहित्ता' पृ० ६, पं० २०, पडिसंवेदयति, पृ० ३, पं० ७
शुब्रिंग—समुट्ठाय, खेयण्णे, अणेगा, अनिच्चयं
जम्बू—समुट्ठाय, खेत्तण्णे, अणेगे[1], अणितियं

१४. एक ही सम्पादक ने ध्वनि-परिवर्तन के नियमों के अनुसार कभी प्राचीन तो कभी अर्वाचीन रूप स्वीकार किया है—
शुब्रिंग—अविजाणए पृ० २, पं० ३; (पाठान्तर 'अवियाणए')
वियहित्तु पृ० ३, पं० १०; (पाठान्तर 'विजहित्ता')
अब हम पुनः पू० जम्बूविजयजो के संस्करण के पाठों की समीक्षा करेंगे।

श्री जम्बूविजयजी द्वारा स्वीकृत पाठों की समीक्षा

वे सन्दर्भ जिनमें प्राचीन प्रतों में मध्यवर्ती मूल व्यञ्जन सुरक्षित होते हुए भी उसका परिवर्तित रूप स्वीकृत किया गया है :—

१. मूल अघोष के बदले घोष व्यञ्जन स्वीकृत
(क) एगेसिं[2] (सूत्र १, १४, २५, पाठान्तर—एकेंसि)
(ख) लोगावादी (सूत्र ३, पाठान्तर लोकावादी, पुरानी प्रत शां० में 'लोयावादी' भी मिलता है।)
(ग) लोगंसि (सूत्र ८,९, पाठान्तर—लोकंसि)
(घ) लोगं (सूत्र २२, पाठान्तर—लोकं)
(ङ) एगे (सूत्र १२, पाठान्तर—एके)

---

१. श्री जम्बूविजयजी को यह पाठ स्वीकार्य है, जो शंदी प्रत में मिलता है।

२. ऐसा जरूरी नहीं है कि मध्यवर्ती 'क' के लिए 'ग' वाला पाठ ही स्वीकृत किया जाना चाहिए। 'क' की यथावत् स्थिति, उसका घोष या लोप (या 'य' श्रुति) ये तीनों पाठ इस ग्रन्थ में लिए गये हैं।
जैसे :—
(अ) एकयरं (सूत्र ९६), णिकरणाए (सूत्र ९७), पकरेंति (सूत्र ६२)
(ब) एगेसिं (सूत्र १), अणेग (सूत्र ६), आहारग (सूत्र ४५), लोगंसि (सूत्र ५)
(क) लोए (सूत्र १०), पत्तेयं (सूत्र ४९), उदय (सूत्र २३)
[सूत्र ५२ में एक ही शब्द के दो रूप एक साथ मिलते हैं—वधेंति, वहेंति। सूत्र ३३ में 'सता' और 'सदा' दोनों रूप एक साथ मिलते हैं।]

२. मूल घोष व्यञ्जन के बदले में अघोष[1] व्यञ्जन का त्याग एवं लोप का स्वीकार—

(क) आयाणीयं (सूत्र १४, ३६, ४४, ५२, पाठान्तर—आताणीयं)

(ख) पवयमाणा (सूत्र १२, पाठान्तर—पवतमाणा)

३. मूल अघोष व्यञ्जन का घोष अस्वीकृत, परन्तु लोप स्वीकृत—

(क) उववाइए (सूत्र १, २, पाठान्तर—उववादिए)

(ख) सहसम्मुइयाए (सूत्र २, पाठान्तर—सहसम्मुदियाए)

[दिगम्बरों के प्राचीन शास्त्र की भाषा शौरसेनी है और उसमें 'त' का 'द' पाया जाता है। 'त' का लोप तो बहुत बाद में हुआ है। अतः श्वेताम्बरों के अर्धमागधी आगम की भाषा क्या दिगम्बरों के आगमों से भी पश्चात्कालीन मानी जानी चाहिए ?]

४. मूल व्यञ्जन के बदले में लोप स्वीकृत—

क. सव्वाओ[2] दिसाओ सव्वाओ अणुदिसाओ (सूत्र २, पाठान्तर—सव्वातो वा दिसातो सव्वातो अणुदिसातो)

ख. अवियाणओ (सूत्र ४९, पाठान्तर —अविजाणतो)

ग. कप्पइ णे कप्पइ णे पातुं (सूत्र २७, पाठान्तर—कप्पति णे कप्पइ णे पातुं)

घ. सहसग्गुइयाए (सूत्र २, पाठान्तर—सहसग्गुतियाए)

ङ. अहं (सूत्र ४१, पाठान्तर—अधं)

५. प्राचीन के बदले अर्वाचीन रूप (शब्द का) स्वीकृत—

---

१. 'त' श्रुति का प्रश्नः—मध्यवर्ती 'त' एवं 'थ' का क्रमशः 'द' एवं 'ध' में बदलना शौरसेनी एवं मागधी भाषा का लक्षण माना गया है। यह प्रवृत्ति महाराष्ट्री प्राकृत में होने वाले लोप से प्राचीन मानी गयी है। पैशाची प्राकृत में 'द' का 'त' में परिवर्तन होता है और यह प्रवृत्ति भी लोप से प्राचीन मानी गयी है। 'द' के 'त' में होने वाले परिवर्तन एवं मध्यवर्ती 'त' को सुरक्षित रखने वाली प्रवृत्ति को 'त' श्रुति नहीं कहा जा सकता। इन दो व्यञ्जनों के अतिरिक्त अन्य मध्यवर्ती अल्पप्राण व्यञ्जन के स्थान पर यदि 'त' आता हो तो उसे ही 'त' श्रुति कहा जायगा। जैसे:—धम्मतं (धर्मकम्, सूत्र ४५), उपवादिते (उपपातिके, सूत्र २), बाहिता (बाह्यका, सूत्र ५६) इत्यादि 'त' श्रुति के उदाहरण हैं। सता (सदा, सूत्र ३३), पवतमाण (प्रवदमान, सूत्र १२ का पाठान्तर) इत्यादि 'त' श्रुति के उदाहरण नहीं माने जाएँगे, परन्तु घोष व्यञ्जन का अघोष में परिवर्तन माना जायेगा।

[इधर इतना और स्पष्ट कर देना उचित होगा कि पू० जम्बूविजयजी ने 'तहा' और 'जहा' के बदले ताडपत्रीय प्रतों और चूर्णि में मिलने वाले 'तधा' और 'जधा' को छोड़ दिया है और उनके पाठान्तर भी क्वचित् ही दिये हैं (देखिए प्रस्तावना, पृ० ४४)। ऐसा करके उन्होंने प्राचीन रूप छोड़ दिये हैं और उनके बदले में अर्वाचीन रूपों को स्वीकार किया है।]

२. सूत्र नं. १ में ओ एवं तो (पंचमी एकवचन की विभक्ति) दोनों रूप एक साथ स्वीकृत किये गये हैं।

सूत्र नं. २ में 'पुरत्थिमातो दिसातो' में 'दिसातो' का स्वीकृत पाठ किसी भी ताडपत्रीय प्रत का पाठ नहीं है। इसी तरह आगे इसी सूत्र में 'इमाओ दिसाओ' के बदले में कागज की जै० प्रत का पाठ 'इमातो दिसातो' क्यों छोड़ दिया गया है ?

क. अट्ठिमिंजाए[१] (सूत्र ५२, पाठान्तर—अट्ठिमिज्जाए)

६. प्राचीन के बदले अर्वाचीन रूप (पद) का स्वीकृत—

क. पण्णाणेणं[२] (सूत्र ६२, पाठान्तर—पण्णाणेण)

ख. समुट्ठाए[३] (सूत्र १४, २५, ३६, ४०, ४४, ५२, ५९ एवं ७०, ९५, १९३ में भी कुछ स्थलों के पाठान्तर 'समुट्ठाय' संदी०—प्रत को शुद्धतम माना गया है, उसमें भी 'समुट्ठाय' पाठ मिलता है।)

ग. अणुपुव्वीए (सूत्र २३०, पृ० ८४, पं० १३, पाठान्तर—अणुपुव्वीयं; प्राकृत के व्याकरणकारों ने इस 'य' विभक्ति का उल्लेख नहीं किया है, परन्तु प्राचीन प्राकृत साहित्य में 'य' विभक्ति के कितने ही उदाहरण मिलते हैं और पालि भाषा में यह प्रचलित विभक्ति है।)

७. लेहिए की गलती से कभी-कभी भ्रम होने से पाठ बदल गया है और प्राचीन विभक्ति के बदले अर्वाचीन विभक्ति अपनायी गयी हो, ऐसा स्पष्ट प्रतीत होता है।

क. अण्णयरम्मि (सूत्र ९६, पृ० २८, पं० ११, पाठान्तर—अण्णयरंसि)
यह पाठान्तर शुब्रिंग महोदय द्वारा दिये गये प्राचीनतम ताडपत्रीय प्रत और चूर्णि में भी उपलब्ध है। प्रतों में 'स्सि' के बदले 'म्मि' की भ्रान्ति होती है, यदि अक्षर स्पष्ट नहीं हो। उदाहरण के तौर पर 'संपमारए' (जम्बू० सूत्र १५, पृ० ५, पं० १७ एवं शुब्रिंग० पृ० २, पं० ३०) के बदले में शुब्रिंग के संस्करण में एवं प्राचीनतम ताडपत्र की प्रत में 'संपसारए' पाठ मिलता है और हिंसिसु (अर्थात् 'हिंसिम्सु') के बदले में चूर्णि में 'हिंसिस्सु' (जम्बू० सूत्र ५२, पृ० १४, पं० १) पाठ मिलता है।

●

१. स्वीकृत 'मिंजाए' के बदले 'मिज्जाए' रूप प्राचीन है, जबकि इसी सूत्र नं. ५२ में 'पिछाए, पुंछाए' के बदले में 'पिच्छाए, पुच्छाए' रूप स्वीकृत किये गये हैं, तब फिर 'मिज्जाए' रूप क्यों छोड़ दिया गया ?

२. तृतीया एकवचन की-एण विभक्ति-एणं से प्राचीन है और यह एण विभक्ति प्राचीनतम प्रत में मिलती है।

३. यह जरूरी नहीं कि सभी जगह एक ही रूप प्रयुक्त हुआ हो। खं० हे० ३ एवं ला० प्रतों में 'समुट्ठाय' मिलता है और सूत्र नं. ७० में तो संदी० प्रत में भी समुट्ठाय ही मिलता है। संदी० प्रत शुद्धतम मानी गयी है (देखिए पृ० ४१६)।

रामपुत्त या रामगुत्त : सूत्रकृताङ्ग के सन्दर्भ में ?

सागरमल जैन
मधुसूदन ढाकी

सूत्रकृताङ्ग के तृतीय अध्ययन में कुछ महापुरुषों के नामों का उल्लेख पाया जाता है। उनमें रामगुत्त (रामपुत्त) का भी नाम आता है।[1] डा० भागचन्द्र जैन 'भास्कर' ने "सम् एथिकल आस्पेक्ट आफ महायान बुद्धिज्म ऐज़ डिपिक्टेड इन सूत्रकृताङ्ग" नामक अपने निबन्ध में सूत्रकृताङ्ग में उल्लिखित रामगुप्त की पहचान समुद्रगुप्त के ज्येष्ठ पुत्र के रूप में की है।[2] समुद्रगुप्त के ज्येष्ठपुत्र रामगुप्त ने चन्द्रप्रभ, पुष्पदन्त एवं प्रद्मप्रभ की प्रतिमाएँ प्रतिष्ठित करवाई थीं, इस तथ्य की पुष्टि विदिशा के पुरातात्त्विक सङ्ग्रहालय में उपलब्ध इन तीर्थङ्करों की मूर्तियों से होती है।[3] इससे यह भी सिद्ध होता है कि रामगुप्त एक जैन नरेश था, जिसकी हत्या उसके ही अनुज चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य ने कर दी थी। किन्तु सूत्रकृताङ्ग में उल्लिखित रामगुप्त की पहचान गुप्त-सम्राट् समुद्रगुप्त के पुत्र रामगुप्त से करने पर हमारे सामने अनेक प्रश्न उपस्थित होते हैं। सबसे प्रमुख प्रश्न तो यह है कि इस आधार पर सूत्रकृताङ्ग की रचना-तिथि ईसा की चौथी शताब्दी के उत्तरार्द्ध एवं पाँचवीं शती के पूर्वार्द्ध तक चली जाती है, जबकि भाषा, शैली एवं विषयवस्तु सभी आधारों पर सूत्रकृताङ्ग ईसा पूर्व की रचना सिद्ध होता है।[4]

सूत्रकृताङ्ग में उल्लिखित रामगुप्त की पहचान समुद्रगुप्त के पुत्र से करने पर या तो हमें सूत्रकृताङ्ग को परवर्ती रचना मानना होगा अथवा फिर यह स्वीकार करना होगा कि सूत्रकृताङ्ग में उल्लिखित रामगुप्त समुद्रगुप्त का पुत्र रामगुप्त न होकर कोई अन्य रामगुप्त है। हमारी दृष्टि में यह दूसरा

---

१. आहंसु महापुरिसा पुव्विं तत्ततवोधणा।
उदएण सिद्धिमावन्ना तत्थ मंदो विसीयति।।
अभुंजिया नमी विदेही रामगुत्ते य भुंजिया
बाहुए उदगं भोच्चा तहा नारायणे रिसी
आसिले देविले चेव दीवायण महारिसी
पारासरे दगं भोच्चा बीयाणि हरियाणि य। —सूत्रकृताङ्ग, १.३.४.१–३

२. Some Ethical Aspects of Mahayana Buddhism as Depicted in The Sutrakritanga, Page 2 (यह लेख All India Seminar on Early Buddhism and Mahayana–Deptt. of Pali and Buddhist Studies, B. H. U. Nov. 10 13, 1984 में पढ़ा गया था।)

३. भगवतोऽर्हतो चन्द्रप्रभस्य प्रतिमेयं कारिता
महाराजाधिराज श्री रामगुप्तेन उपदेशात्।

४. जैन साहित्य का बृहत् इतिहास, भाग–१, पृ० ५१–५२ तथा सेक्रेड बुक्स आफ दी ईस्ट, भाग–२२, प्रस्तावना, पृ० ३१।

विकल्प ही अधिक युक्तिसङ्गत है। इस बात के भी यथेष्ट प्रमाण हैं कि उक्त रामगुप्त की पहचान इसिभासियाइं के रामपुत्त अथवा पालि साहित्य के उदकरामपुत्त से की जा सकती है, जिनका उल्लेख हम आगे करेंगे।

सर्वप्रथम हमें सूत्रकृताङ्ग में जिस प्रसङ्ग में रामगुप्त का नाम आया है, उस सन्दर्भ पर भी थोड़ा विचार कर लेना होगा। सूत्रकृताङ्ग में नमि, बाहुक, तारायण (नारायण), असितदेवल, द्वैगायन, पाराशर आदि ऋषियों की चर्चा के प्रसङ्ग में ही रामगुप्त का नाम आया है।[1] इन गाथाओं में यह बताया गया है कि नमि ने आहार का परित्याग करके, रामगुप्त ने आहार करके, बाहुक और नारायण ऋषि ने सचित्त जल का उपभोग करते हुए तथा देवल, द्वैपायन एवं पाराशर ने वनस्पति एवं बीजों का उपभोग करते हुए मुक्तिलाभ प्राप्त किया। साथ ही यहाँ इन सबको पूर्वमहापुरुष एवं लोकसम्मत भी बताया गया है। वस्तुतः यह समग्र उल्लेख उन लोगों के द्वारा प्रस्तुत किया गया है, जो इन महापुरुषों का उदाहरण देकर अपने शिथिलाचार की पुष्टि करना चाहते हैं। इस सन्दर्भ में "इह सम्मता"[2] शब्द विशेष द्रष्टव्य है।

यदि हम "इह सम्मता" का अर्थ—जिन-प्रवचन या अर्हत्-प्रवचन में सम्मत—ऐसा करते हैं, तो हमें यह भी देखना होगा कि अर्हत्-प्रवचन में इनका कहाँ उल्लेख है और किस नाम से उल्लेख है ? इसिभासियाइं में इनमें से अधिकांश का उल्लेख है, किन्तु हम देखते हैं कि वहाँ रामगुप्त न होकर रामपुत्त शब्द है।[3] इससे यह सिद्ध होता है कि सूत्रकृताङ्ग में उल्लिखित रामगुत्त समुद्रगुप्त का पुत्र न होकर रामपुत्त नामक कोई अर्हत् ऋषि था। यहाँ यह भी प्रश्न स्वाभाविक रूप से उठाया जा सकता है कि यह रामपुत्त कौन था ? पालि साहित्य में हमें रामपुत्त का उल्लेख उपलब्ध होता है। उसका पूरा नाम 'उदकरामपुत्त' है। महावस्तु एवं दिव्यावदान में उसे उद्रक कहा गया है। अङ्गुत्तरनिकाय के वस्सकारसूत्र में राजा इल्लेय के अङ्गरक्षक यमक एवं मोग्गल को रामपुत्त का अनुयायी बताया गया है।[4] मज्झिमनिकाय, संयुत्तनिकाय और दीघनिकाय में भी उदकरामपुत्त का उल्लेख है।[5] जातक में उल्लेख है कि बुद्ध ने उदकरामपुत्त से ध्यान की प्रकिया सीखी थी। यद्यपि उन्होंने उसकी मान्यताओं की समालोचना भी की है—फिर भी उनके मन में उसके प्रति बड़ा आदर था और ज्ञान-प्राप्ति के बाद उन्हें धर्म के उपदेश-योग्य मानकर उनकी तलाश की थी, किन्तु तब तक उनकी मृत्यु हो चुकी थी।[6] इन सभी आधारों से यह स्पष्ट है कि सूत्रकृताङ्ग में उल्लिखित रामपुत्त (रामगुत्त)

१. सूत्रकृताङ्ग १. ३. ४. २—३।

२. एते पुव्वं महापुरिसा आहिता इह सम्मता।
भोच्चा बीओदगं सिद्धा इति मेयमणुस्सुअ॥ —सूत्रकृताङ्ग, १. ३. ४. ४।

३. रामपुत्तेण अरहता इसिणं बुइतं। —इसिभासियाइं, २३।

४. ये समणे रामपुत्ते अभिप्पसन्ना —अङ्गुत्तर निकाय, ४।१९।७।

५. मज्झिम निकाय, २।४।५; संयुत्त निकाय, ३४।२।५।१०।

६. अथ खो भगवतो एतदहोसि—"कस्स नु खो अहं पठमं धम्मं देसेय्यं ? को इमं धम्मं खिप्पमेव आजानिस्सती'ति ? अथ खो भगवतो एतदहोसि—"अयं खो उद्दको रामपुत्तो पण्डितो ब्यत्तो मेधावी दीघरत्तं अप्परजक्खजातिको; यन्नूनाहं उद्दकस्स रामपुत्तस्स पठमं धम्मं देसेय्यं, सो इमं धम्मं खिप्पमेव आजानिस्सतीति। अयं खो अन्तरहिता देवता भगवतो आरोचेसि—"अभिदोसकालंकतो, भन्ते, उद्दको रामपुत्तोति। भगवतो पि खो ञाणं उदपादि "अभिदोसकालंकतो उद्दको रामपुत्तो'ति।—महावग्ग, १।६।१०

२

वस्तुतः पालि साहित्य में वर्णित उदकरामपुत्त ही है—अन्य कोई नहीं। उदकरामपुत्त की साधना-पद्धति ध्यान-प्रधान और मध्यममार्गी थी, ऐसा भी पालि साहित्य से सिद्ध होता है।[1] सूत्रकृताङ्ग में भी उन्हें आहार करते हुए मुक्ति प्राप्त करने वाला बताकर इसी बात की पुष्टि की गई है[2] कि वह कठोर तप साधना का समर्थक न होकर मध्यममार्ग का समर्थक था। यही कारण था कि बुद्ध का उसके प्रति झुकाव था। पुनः सूत्रकृताङ्ग में इन्हें पूर्वमहापुरुष कहा गया है। यदि सूत्रकृताङ्ग के रामगुप्त की पहचान समुद्रगुप्त के पुत्र रामगुप्त से करते हैं तो सूत्रकृताङ्ग की तिथि कितनी भी आगे ले जायी जाय, किन्तु किसी भी स्थिति में वह उसमें पूर्वकालिक ऋषि के रूप में उल्लिखित नहीं हो सकता। साथ ही साथ यदि सूत्रकृताङ्ग का रामगुप्त समुद्रगुप्त का पुत्र रामगुप्त है तो उसने सिद्धि-प्राप्ति की, ऐसा कहना भी जैन दृष्टि से उपयुक्त नहीं होगा, क्योंकि ईसा की दूसरी-तीसरी शताब्दी तक जैनों में यह स्पष्ट धारणा बन चुकी थी कि जम्बू के बाद कोई भी सिद्धि को प्राप्त नहीं कर सका है, जबकि मूल गाथा में 'सिद्धा' विशेषण स्पष्ट है।

पुनः रामगुप्त का उल्लेख बाहुक के पूर्व और नमि के बाद है, इससे भी लगता है कि रामगुप्त का अस्तित्व इन दोनों के काल के मध्य ही होना चाहिए। बाहुक का उल्लेख इसिभासियाइं में है और इसिभासियाइं किसी भी स्थिति में ईसा पूर्व की ही रचना सिद्ध होता है। अतः सूत्रकृताङ्ग में उल्लिखित रामगुप्त समुद्रगुप्त का पुत्र नहीं हो सकता। पालि साहित्य में भी हमें 'बाहिय' या 'बाहिक' का उल्लेख उपलब्ध होता है, जिसने बुद्ध से चार स्मृति-प्रस्थानों का उपदेश प्राप्त कर उनकी साधना के द्वारा अर्हत् पद को प्राप्त किया था। पालि त्रिपिटक से यह भी सिद्ध होता है कि बाहिय या बाहिक पूर्व में स्वतन्त्र रूप से साधना करता था। बाद में उसने बुद्ध से दीक्षा ग्रहण कर अर्हत्-पद प्राप्त किया था। चूँकि बाहिक बुद्ध का समकालीन था, अतः बाहिक से थोड़े पूर्ववर्ती रामपुत्त थे। पुनः रामगुत्त, बाहुक, देवल, द्वैपायन, पाराशर आदि जैन परम्परा के ऋषि नहीं रहे हैं, यद्यपि नमि के वैराग्य-प्रसङ्ग का उल्लेख उत्तराध्ययन में है। इसिभासियाइं में जिनके विचारों का सङ्कलन हुआ है, उनमें पार्श्व आदि के एक दो अपवादों को छोड़कर शेष सभी ऋषि निर्ग्रन्थ परम्परा (जैन धर्म) से सम्बन्धित नहीं हैं। इसिभासियाइं और सूत्रकृताङ्ग दोनों से ही रामगुत्त (रामपुत्त) का अजैन होना ही सिद्ध होता है, न कि जैन। जबकि समुद्रगुप्त का ज्येष्ठपुत्र रामगुप्त स्पष्ट रूप से एक जैन धर्मावलम्बी नरेश है।

सम्भवतः डा० भागचन्द्र अपने पक्ष की सिद्धि इस आधार पर करना चाहें कि सूत्रकृताङ्ग की मूल गाथाओं में "पुत्त" शब्द न होकर "गुत्त" शब्द है और सूत्रकृताङ्ग के टीकाकार शीलाङ्क ने भी उसे रामगुप्त ही कहा है, रामपुत्त नहीं, साथ ही उसे राजर्षि भी कहा गया है, अतः उसे राजा होना चाहिए। किन्तु हमारी दृष्टि से ये तर्क बहुत सबल नहीं हैं। प्रथम तो यह कि राजर्षि विशेषण नमि एवं रामगुप्त (रामपुत्त) दोनों के सम्बन्ध में लागू हो सकता है और यह भी सम्भव है कि नमि के समान रामपुत्त भी कोई राजा रहा हो, जिसने बाद में श्रमण दीक्षा अङ्गीकार कर ली ; ।

पुनः हम यदि चूर्णि की ओर जाते हैं, जो शीलाङ्क के विवरण की पूर्ववर्ती हैं, उसमें स्पष्ट रूप से 'रामाउत्ते' ऐसा पाठ है, न कि 'रामगुत्ते'। इस आधार पर भी रामपुत्त (रामपुत्र) की अवधारणा

१. मज्झिम निकाय, २।४।५; २।५।१०।

२. सूत्रकृताङ्ग, १।३।४।२।

सुसङ्गत बैठती है। इसिभासियाइं की भूमिका में भी सूत्रकृताङ्ग के टीकाकार शीलाङ्क ने जो रामगुप्त पाठ दिया है, उसे असङ्गत बताते हुए शूब्रिङ्ग ने 'रामपुत्त' इस पाठ का ही समर्थन किया है।[1] यद्यपि स्थानाङ्ग सूत्र के अनुसार अन्तकृतदशा के तीसरे अध्ययन का नाम 'रामगुत्ते' है। किन्तु प्रथम तो वर्तमान अन्तकृतदशाङ्ग में उपलब्ध अध्ययन इससे भिन्न है, दूसरे यह भी सम्भव है कि किसी समय यह अध्ययन रहा होगा और उसमें रामपुत्त से सम्बन्धित विवरण रहा होगा—यहाँ भी टीकाकार की भ्रान्तिवश ही 'पुत्त' के स्थान पर गुत्त हो गया है।[2] टीकाकारों ने मूल पाठों में ऐसे परिवर्तन किये हैं।

इन सब आधारों पर हम यह कह सकते हैं कि सूत्रकृताङ्ग में उल्लिखित रामपुत्त (रामगुप्त) समुद्रगुप्त का ज्येष्ठ पुत्र रामगुप्त न होकर पालि त्रिपिटक साहित्य में एवं इसिभासियाइं में उल्लिखित रामपुत्त ही है, जिससे बुद्ध ने ध्यान-प्रक्रिया सीखी थी।

●

१. Isibhasiyaim (A Jaina Text of Early Period), Introduction, p. 4 (Published by L. D Institute of Indology, Ahmedabad).

२. अंतगड़दसाणं दस अज्झयणा पण्णत्ता, तं जहा-
नमि मातंगे सोमिले, रामगुत्ते सुदंसणे चेव।
जमाली य भगाली य, किंकिमे पल्लए इ य ॥१॥
फाले अंबड़पुत्ते य, एमेए दस आहिया। —स्थानाङ्गसूत्र, ७५५।

जैन दार्शनिक साहित्य में ज्ञान और प्रमाण के समन्वय का प्रश्न

कानजी भाई पटेल

अनुयोगद्वार-सूत्र (सङ्कलन लगभग ५वीं शताब्दी) के सूत्र ५ में सूत्रकार ने आवश्यक का अनुयोग प्रस्तुत करने की बात कही है। अतः ऐसा लगता है कि इस सूत्र में आवश्यक की व्याख्या होगी। परन्तु समग्र ग्रन्थ के अवलोकन से यह स्पष्ट है कि अनुयोगद्वार-सूत्र पदार्थ की व्याख्या-पद्धति का निरूपण करने वाला ग्रन्थ है। नाम के अनुसार उपक्रम, निक्षेप, अनुगम और नय इन चार द्वारों का निरूपण इसमें हुआ है। आवश्यक-सूत्र के पदों की व्याख्या इसमें नहीं हुई है।

आवश्यकानुयोग के सन्दर्भ में सूत्रकार ने प्रथमतः आभिनिबोधिक आदि पाँच ज्ञान का निरूपण कर अनुयोग के लिये श्रुतज्ञान ही योग्य है, ऐसा कहकर उसका महत्त्व प्रदर्शित किया है। श्रुतज्ञान के ही उद्देश, समुद्देश, अनुज्ञा और अनुयोग हो सकते हैं, जबकि शेष चार ज्ञान असंव्यवहार्य हैं। परोपदेश के लिये अयोग्य होने से इन चार के माध्यम से अनुयोग होना सम्भव नहीं है। उक्त चार ज्ञानों के स्वरूप का वर्णन भी श्रुतज्ञान द्वारा ही होता है। इस प्रकार ग्रन्थ के प्रारम्भ में ही अङ्गप्रविष्ट, अङ्गबाह्य, कालिक, उत्कालिक, आवश्यक और आवश्यक-व्यतिरिक्त में आवश्यक का स्थान कहाँ है, यह बताने के लिये आभिनिबोधिक, श्रुत, अवधि, मनःपर्याय और केवलज्ञान का उल्लेख किया गया है। तदनन्तर सूत्र ४६६ से ४७० तक में ज्ञान-प्रमाण के विवेचन में ज्ञान के प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम इस प्रकार चार भेद बताये हैं।

ज्ञान-प्रमाण की विवेचना में अनुयोगद्वार-सूत्रकार को पाँच ज्ञानों को ही प्रमाण के भेदों के रूप में बताना चाहिये था, किन्तु ऐसा न करके सूत्रकार ने प्रथम तो नैयायिकों में प्रसिद्ध चार प्रमाणों को ही प्रमाण के भेद के रूप में बताया है। तत्पश्चात् पाँच ज्ञानों को प्रत्यक्ष और आगम—इन दो प्रमाणों में समाविष्ट किया है। वस्तुतः अनुयोगद्वार-सूत्रकार का यह अभिमत रहा है कि अन्य दार्शनिक जिन प्रत्यक्षादि चार प्रमाणों को मानते हैं, वे ज्ञानात्मक हैं, आत्मा के गुण हैं।

अनुयोगद्वार-सूत्र में इन पाँच ज्ञानों के स्वरूपों की चर्चा नन्दी-सूत्र की भाँति प्रत्यक्ष एवं परोक्ष के रूप में विभाजन करके नहीं की गई है। वस्तुतः अनुयोगद्वार-सूत्र में ज्ञान के स्वरूप की चर्चा सबसे निराली है। आगमों में ज्ञान के स्वरूप की चर्चा के विकास की जो तीन भूमिकाएँ हैं, इनमें से एक भी अनुयोगद्वार-सूत्र में देखने को नहीं मिलती है।

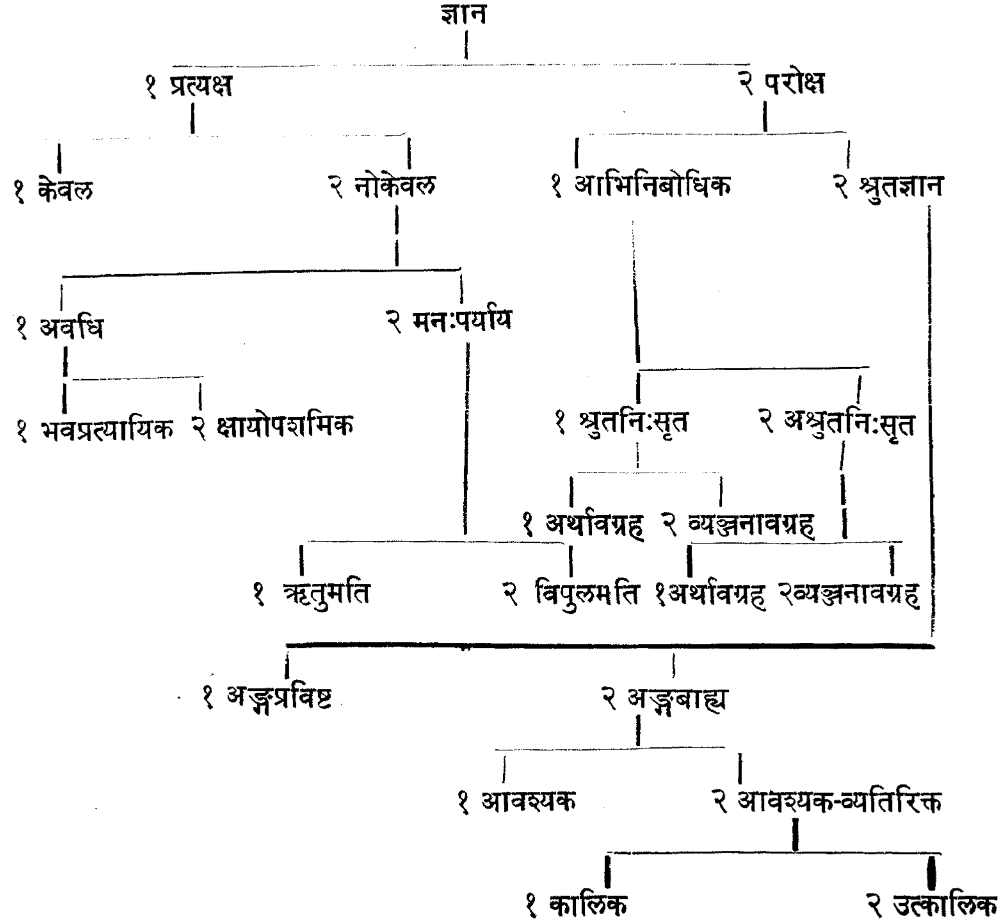
ज्ञान के स्वरूप की चर्चा का विकासक्रम—ज्ञान के स्वरूप की चर्चा के विकास-क्रम को आगमों के ही आधार पर देखें, तो उसकी तीन भूमिकाएँ स्पष्ट हैं, यथा—

१. प्रथम भूमिका वह, जिसमें ज्ञान को पाँच भेदों में विभक्त किया गया है।
२. द्वितीय भूमिका में ज्ञान के प्रत्यक्ष और परोक्ष—ऐसे दो विभाग कर मति एवं श्रुत को परोक्ष तथा शेष तीन—अवधि, मनःपर्याय एवं केवलज्ञान को प्रत्यक्षज्ञान के अन्तर्गत माना गया है। यहाँ अन्य दर्शनों की तरह इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं माना गया है,

जो ज्ञान आत्मा के अतिरिक्त अन्य साधनों की अपेक्षा रखता है, उसका जैन सिद्धान्तानुसार परोक्षज्ञान में समावेश किया गया है।

३. इन्द्रियजन्य ज्ञानों को प्रत्यक्ष और परोक्ष दोनों में स्थान दिया गया है। यह तृतीय भूमिका है।

इन तीन भूमिकाओं में से किसी भी एक का अनुसरण अनुयोगद्वार में नहीं किया गया है, तथापि वह तीसरी भूमिका के अधिक निकट है। प्रथम प्रकार का वर्णन हमें भगवतीसूत्र में (८८-२-३१७) मिलता है, जिसमें ज्ञान के पाँच भेद कर आभिनिबोधिक के अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा—ये चार भेद बताये गये हैं। स्थानाङ्ग में ज्ञान के स्वरूप की चर्चा द्वितीय भूमिका के अनुसार है। उसमें ज्ञान के प्रत्यक्ष एवं परोक्ष—ऐसे दो भेद कर उनमें पाँच ज्ञानों की योजना की गई है। निम्न तालिका से यह बात स्पष्ट हो जाती है, इसमें ज्ञान के मुख्य दो भेद किये गये हैं, पाँच नहीं। मुख्य दो भेदों में ही पाँच ज्ञानों का समावेश किया गया है। यह स्पष्टतः प्रथम भूमिका का विकास है। पं० दलसुखभाई मालवणिया के मतानुसार इस भूमिका के आधार पर उमास्वाति ने प्रमाणों को प्रत्यक्ष एवं परोक्ष—ऐसे दो भेदों में विभक्त कर, उन्हीं दो में पाँच ज्ञानों का समावेश किया है।



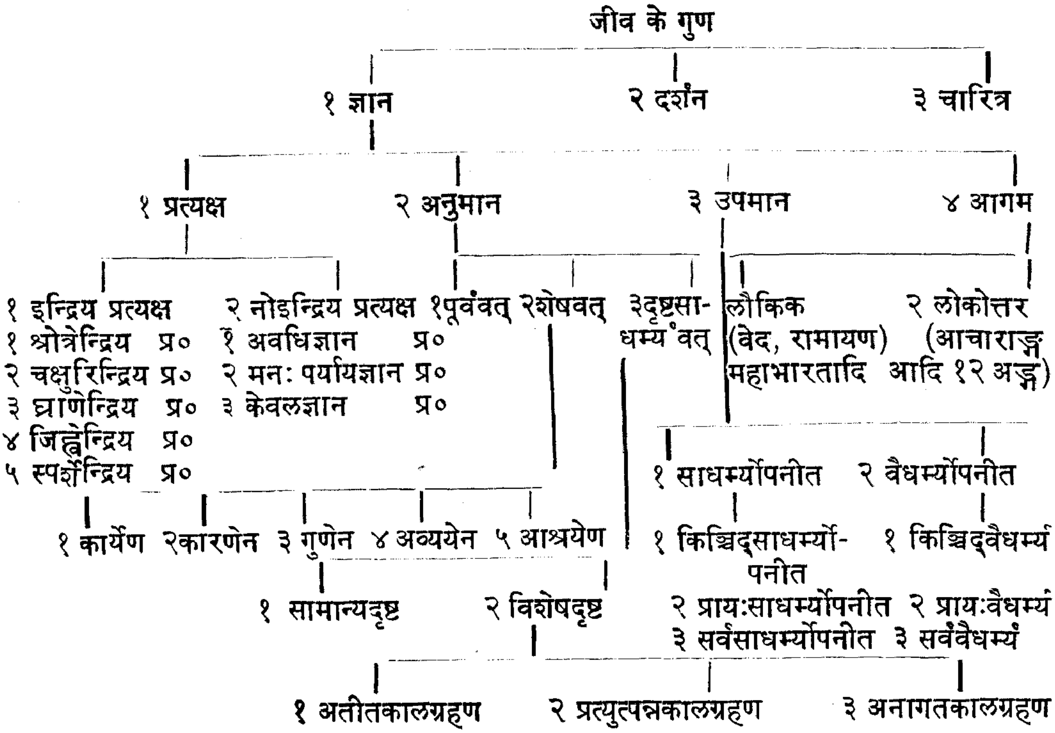
नन्दीसूत्र में ज्ञानचर्चा की तृतीय भूमिका व्यक्त होती है, जो इस प्रकार है—

ज्ञान
[१ आभिनिबोधिक, २ श्रुत, | ३ अवधि, ४ मनःपर्याय, ५ केवल]

- प्रत्यक्ष
  - इन्द्रिय प्रत्यक्ष
    - १ श्रोत्रेन्द्रिय प्रत्यक्ष
    - २ चक्षुरिन्द्रिय प्रत्यक्ष
    - ३ घ्राणेन्द्रिय प्रत्यक्ष
    - ४ जिह्वेन्द्रिय प्रत्यक्ष
    - ५ स्पर्शेन्द्रिय प्रत्यक्ष
  - नोइन्द्रिय प्रत्यक्ष
    - १ अवधि
    - २ मनःपर्याय
    - ३ केवल
- परोक्ष
  - आभिनिबोधिक
    - श्रुतःनिसृत
      - अवग्रह
        - व्यञ्जनावग्रह
        - अर्थावग्रह
      - ईहा
      - अवाय
      - धारणा
    - अश्रुतनिःसृत
      - औत्पत्तिकी
      - वैनयिकी
      - कर्मजा
      - पारिणामिकी
  - श्रुत

प्रस्तुत तालिका से स्पष्ट है कि नन्दीसूत्र में प्रथम तो ज्ञान के पाँच भेद किये गये हैं। पुनः उनको प्रत्यक्ष और परोक्ष—ऐसे दो भेदों में वर्गीकृत किया गया है। स्थानाङ्ग से इसकी विशेषता यह है कि इसमें इन्द्रियजन्य मतिज्ञान का स्थान प्रत्यक्ष एवं परोक्ष दोनों में है। जैनेतर सभी दर्शनों में इन्द्रियजन्य ज्ञान को परोक्ष नहीं, अपितु प्रत्यक्ष माना गया है। इस लौकिक मत का नन्दीसूत्रकार ने समन्वय किया है। आचार्य जिनभद्र ने इन दोनों का समन्वय कर यह स्पष्ट किया है कि इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष को सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष कहना चाहिए अर्थात् लोकव्यवहार के आधार पर इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान कहा गया है। वस्तुतः वह परोक्ष ज्ञान ही है। प्रत्यक्ष ज्ञान तो अवधि, मनःपर्याय तथा केवल ज्ञान ही है। आचार्य अकलङ्क और उनके परवर्ती जैनाचार्यों ने ज्ञान के सांव्यावहारिक और पारमार्थिक—ऐसे दो भेद किये हैं, जो मौलिक नहीं हैं, परन्तु उनका आधार नन्दीसूत्र और जिनभद्रकृत स्पष्टीकरण है।

इस प्रकार अनुयोगद्वार-सूत्र की ज्ञान के स्वरूप की चर्चा नन्दी-ज्ञान-सम्मत-चर्चा से भिन्न है। इसमें प्रत्यक्ष और परोक्ष—ऐसे दो भेद नहीं अपितु प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम—इन चार भेदों की चर्चा मिलती है। यहाँ प्रत्यक्ष प्रमाण के दो भेद किये गये हैं—इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और नोइन्द्रिय-प्रत्यक्ष। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में नन्दी की भाँति ही श्रोत्रेन्द्रिय-प्रत्यक्ष इत्यादि पाँच ज्ञानों का समावेश होता है और नोइन्द्रिय-प्रत्यक्ष में अवधिज्ञान, मनःपर्याय और केवल-ज्ञान को समाविष्ट किया गया है। श्रुत को आगम में रखा है। नन्दी-सूत्र और अनुयोगद्वार में मुख्य अन्तर यह है कि नन्दी-सूत्र में श्रोत्रेन्द्रिय आदि को सिर्फ प्रत्यक्ष माना है और उसमें पाँच ज्ञान तथा दो प्रमाणों का लगभग समन्वय हो जाता है, जबकि अनुयोगद्वार-सूत्र में अनुमान और उपमान को कौन सा ज्ञान कहना, यह एक प्रश्न रहता है। निम्न तालिका से यह बात स्पष्ट हो जाती है—



ज्ञान-चर्चा की आगमिक और तार्किक पद्धतियाँ—ज्ञान-चर्चा की उपर्युक्त तीन भूमिकाओं में से पहली आगमिक और अन्य दो तार्किक पद्धतियाँ हैं। ज्ञान के मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्याय तथा केवलज्ञान—ऐसे पाँच भेद करने की पद्धति को दो कारणों से आगमिक कहा गया है, यथा—

१. इसमें किसी भी जैनेतर दर्शन में प्रयुक्त नहीं हुए ऐसे पाँच ज्ञानों का निरूपण हुआ है।

२. जैनश्रुत में कर्मप्रकृतियों का जो वर्गीकरण है, उसमें ज्ञानावरणीय कर्म के विभाग के रूप में मतिज्ञानावरणीय, श्रुतज्ञानावरणीय और केवलज्ञानावरणीय—ऐसे शब्दों का प्रयोग हुआ है। प्रत्यक्षावरण, परोक्षावरण, अनुमानावरण, उपमानावरण, आगमावरण आदि शब्दों का प्रयोग देखने को नहीं मिलता।

ज्ञान प्रमाण के प्रत्यक्ष एवं परोक्ष—ये दो भेद तथा प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, आगम आदि चार भेद करने की पद्धति को तार्किक पद्धति कहने के पीछे भी दो कारण हैं—

१. उसमें प्रायोजित प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान आदि शब्द न्याय, बौद्ध आदि जैनेतर दर्शनों में भी प्रचलित हैं।

२. प्रत्यक्ष, परोक्ष इत्यादि रूप में ज्ञान-वृत्ति का पृथक्करण करने में तर्कदृष्टि प्रधान है।

मूल आगमों से लेकर उपाध्याय यशोविजयजी के ग्रन्थों तक ज्ञान-निरूपण-विषयक समग्र श्वेताम्बर, दिगम्बर वाङ्मय में आगमिक एवं तार्किक दोनों पद्धतियों को स्वीकार किया गया है।

इन दोनों में आगमिक पद्धति अति प्राचीन लगती है, यद्यपि दूसरी तार्किक पद्धति भी जैन वाङ्मय में प्राचीन काल से अस्तित्व में है। परन्तु दार्शनिक सङ्घर्ष तथा तर्कशास्त्र के परिशीलन के

परिणामस्वरूप ही उसे योग्य रूप में स्थान मिला है, ऐसा प्रतीत होता है। मूल आगमों में से भगवतीसूत्र में आगमिक पद्धति की, स्थानाङ्ग में तार्किक पद्धति के दोनों प्रकारों की, नन्दी में द्विभेदी तार्किक पद्धति की और अनुयोगद्वार में चतुर्विध तार्किक पद्धति की चर्चा है। किन्तु नन्दी और अनुयोगद्वार की पद्धति को तर्कमिश्रित आगमिक ज्ञान-पद्धति कहना चाहिए। क्योंकि प्रत्यक्ष के व्यावहारिक और पारमार्थिक भेदों के प्रथम भेद में मतिज्ञान को रखकर तथा दूसरे विभाग में अवधि, मनःपर्याय एवं केवलज्ञान को और परोक्षज्ञान में स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, आगम आदि को रख कर एक शुद्ध तार्किक पद्धति का विनियोग किया जा सकता है।

ज्ञान एवं प्रमाण के समन्वय का अभाव

मूल आगमों में आगमिक एवं तार्किक इन दोनों पद्धतियों से समग्र ज्ञान-वृत्ति का निरूपण हुआ है, तथापि इन दो पद्धतियों का परस्पर समन्वय हुआ दिखाई नहीं देता। भद्रबाहुकृत दशवैकालिक निर्युक्ति के प्रथम अध्ययन में न्याय-प्रसिद्ध परार्थ-अनुमान का वर्णन जैन दृष्टि से किया गया है। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि निर्युक्तिकार के पूर्व तार्किक पद्धति जैनशास्त्र में स्थान प्राप्त कर चुकी होगी, तथापि निर्युक्ति तक में इन दो पद्धतियों का समन्वय देखने को नहीं मिलता। जैन आगमिक आचार्यों ने प्रमाण-चर्चा को ज्ञान-चर्चा से भिन्न रखा है। आगमों में जहाँ ज्ञान की चर्चा आती है, वहाँ प्रमाण अप्रमाण के साथ ज्ञान का सम्बन्ध बताने का प्रयास नहीं हुआ है और जहाँ ज्ञान की चर्चा हुई है, वहाँ प्रमाण को ज्ञान कहने पर भी प्रमाण में आगम प्रसिद्ध पाँच ज्ञानों का समावेश और समन्वय कैसे हुआ, यह नहीं बताया गया अर्थात् आगमिकों ने जैनशास्त्र में प्रसिद्ध ज्ञान-चर्चा और दर्शनान्तर में प्रसिद्ध प्रमाण-चर्चा का समन्वय करने का प्रयत्न नहीं किया है।

अनुयोग और नन्दी में ज्ञान एवं प्रमाण के समन्वय का अस्पष्ट सूचन

अनुयोगद्वार में इन दो पद्धतियों के समन्वय का सङ्केत मिलता है। नन्दीसूत्र में भी ऐसा प्रयत्न दिखाई देता है, तथापि दोनों की पद्धतियाँ भिन्न हैं। अनुयोगद्वार में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम—इन चार प्रमाणों के उल्लेख के साथ प्रथम भूमिका निश्चित की गयी है।

पूर्व प्रस्तुत तालिका में प्रत्यक्ष ज्ञान-प्रमाण के दो भेद किये गये हैं, यथा—इन्द्रिय-प्रत्यक्ष एवं नोइन्द्रिय-प्रत्यक्ष। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में श्रोत्रेन्द्रिय, चक्षुरिन्द्रिय, घ्राणेन्द्रिय, जिह्वेन्द्रिय और स्पर्शेन्द्रिय—इन पाँच प्रकार के प्रत्यक्षों का समावेश हुआ है। उसी प्रकार नोइन्द्रिय-प्रत्यक्ष प्रमाण में जैनशास्त्र-प्रसिद्ध तीन प्रत्यक्षों का समावेश हुआ है—अवधिज्ञान प्रत्यक्ष, मनःपर्यायज्ञान प्रत्यक्ष और केवलज्ञान प्रत्यक्ष। इस प्रकार यहाँ प्रत्यक्ष के दो विभागों में से एक विभाग में मतिज्ञान को प्रत्यक्ष मान्य रखा है और दूसरे विभाग में अवधि, मनःपर्याय और केवलज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है। श्रुतज्ञान को आगम में रखा है।

नन्दीसूत्र में भी अनुयोगद्वार की तरह ही समन्वय का प्रयत्न हुआ है। परन्तु उसकी पद्धति अलग है। उसमें प्रमाण के प्रत्यक्ष एवं परोक्ष—ऐसे दो भेद बताये हैं। पुनः प्रत्यक्ष को दो उपविभागों में विभाजित कर, प्रथम विभाग में श्रोत्रेन्द्रिय आदि मतिज्ञान के पाँच प्रकारों को और दूसरे विभाग में अवधि आदि तीन ज्ञानों को वर्गीकृत किया है; परन्तु आगे जहाँ परोक्ष के भेदों का वर्णन हुआ है, वहाँ नन्दीकार ने श्रुतज्ञान के साथ-साथ मतिज्ञान (आभिनिबोधिक) का भी परोक्ष प्रमाण के रूप में वर्णन किया है।

इस प्रकार जहाँ अनुयोगद्वारसूत्र में चतुर्विध प्रमाण और पाँच ज्ञान का समन्वय हुआ है, वहीं नन्दीसूत्र में द्विविध प्रमाण एवं पाँच ज्ञान का समन्वय हुआ है, ऐसा प्रतीत होता है। जैन परम्परानुसार इन्द्रियजन्य ज्ञान, परोक्ष ज्ञान कहा जाता है। जैनेतर अन्य दर्शनों ने इन्द्रियजन्य ज्ञान को परोक्ष नहीं, अपितु प्रत्यक्ष माना है। इस लौकिक मतानुसरण द्वारा अनुयोगद्वार तथा नन्दीसूत्र में मतिज्ञान (इन्द्रियजन्य मतिज्ञान) को प्रत्यक्ष के एक भाग के रूप में वर्णित करके लोकमान्यता को स्वीकृति दी गई तथा अन्यान्य दर्शनों से विरोध-भाव भी कम हुआ, परन्तु इससे प्रमाण एवं ज्ञान के समन्वय का विचार स्पष्ट और असन्दिग्ध न हुआ। लौकिक और आगमिक विचार का समन्वय करते समय अनुयोगद्वार में मतिज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण कहा गया (जिसको परवर्ती प्रमाण-मीमांसकों ने सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष कहा है)। श्रुतज्ञान को आगम में रखा और अवधिज्ञान, मनःपर्याय तथा केवलज्ञान को पुनः प्रत्यक्ष प्रमाण कहा। परन्तु मनोजन्य मतिज्ञान को कौन-सा प्रमाण कहना तथा प्रमाण-पक्ष की दृष्टि से अनुमान और उपमान को कौन से ज्ञान कहना, यह बात स्पष्ट नहीं हुई। यह बात निम्न समीकरण से स्वयं स्पष्ट है—

ज्ञान		प्रमाण
१. (अ) इन्द्रियजन्यमतिज्ञान	=	प्रत्यक्ष
(ब) मनोजन्यमतिज्ञान	=	?
२. श्रुत	=	आगम
३. अवधि |		
४. मनःपर्याय |	=	प्रत्यक्ष
५. केवल |		
?	=	अनुमान
?	=	आगम

पूर्ण समन्वय कैसे हो ?

न्यायशास्त्रानुसार मानस-ज्ञान के दो प्रकार हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष। सुख-दुःखादि विषयों से सम्बन्धित मानसज्ञान प्रत्यक्ष तथा अनुमान, उपमानादि से सम्बन्धित मानसज्ञान परोक्ष कहा जाता है। अतः मनोजन्यमतिज्ञान, जो जैन मतानुसार परोक्ष है, में अनुमान और उपमान को समाहित कर लेना अधिक समीचीन है। ऐसा करने से पाँच ज्ञान और चार प्रमाणों का समन्वय हो जाता है। परन्तु अनुयोगद्वार के रचयिता यहाँ एक कदम पीछे रहे हैं। नन्दीकार ने उसका सङ्केत तो दे दिया है, परन्तु वह इतना स्पष्ट नहीं है। मतिज्ञान को प्रत्यक्ष एवं परोक्ष इन दोनों में गिनाया है। वस्तुतः इन्द्रियजन्यमतिज्ञान को प्रत्यक्ष में और मानसमतिज्ञान को परोक्ष में गिना जाय तो विवाद ही समाप्त हो जाये। वास्तव में अनुमान आदि मानसज्ञान परोक्ष ही हैं, परन्तु इन्द्रियजन्यमतिज्ञान को प्रत्यक्ष कहना तो लौकिक मान्यता का अनुसरण ही है।

प्रमाण और पञ्चविध ज्ञान का समन्वय

जैनदृष्टि से प्रमाण और पाँच ज्ञानों की अवधारणा में स्पष्ट समन्वय करने का प्रयत्न उमास्वाति ने किया है। ज्ञान के मति, श्रुत आदि पाँच भेद बताकर तार्किक पद्धति की दृष्टि से

उन्होंने प्रथम दो ज्ञानों को परोक्ष और शेष तीन को प्रत्यक्ष कहा है। यद्यपि उन्होंने अपने तत्त्वार्थ-भाष्य में 'चतुर्थंविधमित्यके' कहकर चार प्रमाणों का अभिमत दिया है। परन्तु जिस प्रकार पाँच ज्ञान को परोक्ष एवं प्रत्यक्ष—इन दो प्रमाण-भेदों में सूत्र द्वारा माना गया है, उसी प्रकार इन पाँच ज्ञान को प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम—इन चार प्रमाणों में नहीं माना गया है। भाष्य में भी इसका उल्लेख नहीं है। इसका कारण यह हो सकता है कि प्रमाण के दो भेदों की प्रथम प्रकार की तार्किक पद्धति ही जैन दर्शन को विशेष अनुकूल है। चार प्रमाणों की दूसरी तार्किक पद्धति आगम में निर्दिष्ट होने पर भी मूलतः यह दूसरे दर्शनों की है। तत्त्वार्थसूत्र की तरह आचार्य कुन्दकुन्द ने प्रवचनसार के प्रथम प्रकरण में मति और श्रुत को परोक्ष तथा अवधि, मनःपर्याय और केवलज्ञान को प्रत्यक्ष रूप में वर्णित किया है।

इस प्रकार आगमिक और तार्किक पद्धति के द्विविध प्रमाण का समन्वय हुआ है, परन्तु चतुर्विध वर्गीकरण का दूसरा प्रश्न अनुत्तरित ही रहता है। जैनेतर दार्शनिक विद्वान् इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं, जबकि जैन विद्वान् मति एवं श्रुत दोनों को परोक्ष कहते हैं। इसका पूर्णतः समाधान न तो उमास्वाति और कुन्दकुन्द ने ही किया और न नन्दीसूत्रकार और अनुयोग-द्वार-सूत्रकार ने ही किया। इस बात का स्पष्ट निराकरण परवर्ती श्वेताम्बर आचार्यों में सर्वप्रथम जिनभद्रगणि क्षमाश्रमण और दिगम्बर आचार्यों में भट्टारक अकलङ्क ने किया है। क्षमाश्रमण ने अपने विशेषावश्यक में उक्त प्रश्न का निराकरण करते हुए कहा है कि इन्द्रियजन्य मतिज्ञान, जो प्रत्यक्ष कहा गया है, उसे सांव्यावहारिक-प्रत्यक्ष समझना चाहिए। भट्टारक अकलङ्क ने अपनी लघीयस्त्रयी में स्पष्टतः उल्लेख किया है कि प्रत्यक्ष के मुख्य और सांव्यावहारिक—ऐसे दो भेद हैं। उसमें अवधि आदि तीन ज्ञान को मुख्य प्रत्यक्ष और इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष समझना चाहिए। दोनों के कथन का स्पष्ट आशय यही है कि जैन दर्शन ने तात्त्विक दृष्टि से अवधि, मनःपर्याय और केवल—इन तीन ज्ञान को प्रत्यक्षरूप में माना है। मति और श्रुत वस्तुतः परोक्ष होने पर भी उनमें इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को प्रत्यक्ष कहा जाता है पर यह तात्त्विक दृष्टि से नहीं, इसमें लोकव्यवहार की स्थूल दृष्टि ही है। तात्त्विक दृष्टि से तो, यह ज्ञान श्रुतज्ञान की तरह परोक्ष ही है। इन दोनों आचार्यों का यह स्पष्टीकरण इतना असन्दिग्ध है कि आज तक के परवर्ती किसी ग्रन्थकार ने उसमें संशोधन या परिवर्धन करने की आवश्यकता नहीं समझी।

क्षमाश्रमण के बाद प्रस्तुत विषय के श्वेताम्बर अधिकारी विद्वानों में चार आचार्य उल्लेखनीय हैं—जिनेश्वर, वादिदेवसूरि, आचार्य हेमचन्द्र और उपाध्याय यशोविजय। भट्टारक अकलङ्क के पश्चात् दिगम्बर आचार्यों में माणिक्यनन्दि, विद्यानन्दि आदि विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। दोनों ही सम्प्रदायों के इन आचार्यों ने अपनी-अपनी प्रमाणमीमांसा-विषयक कृतियों में बिना किसी परिवर्तन के लगभग एक ही प्रकार से अकलङ्ककृत शब्द-योजना पर ही ज्ञान का वर्गीकरण स्वीकार किया है। इन सभी ने प्रत्यक्ष के मुख्य और सांव्यावहारिक, यह दो भेद किये हैं। मुख्य में अवधि, मनःपर्याय और केवलज्ञान को और सांव्यावहारिक में मतिज्ञान को लिया है। परोक्ष के स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम इन पाँच भेदों में प्रत्यक्ष को छोड़कर सभी प्रकार के ज्ञान के भेदोपभेदों को समाहित कर लिया है। इस प्रकार ज्ञान एवं प्रमाण का सम्पूर्ण समन्वय सिद्ध होता है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ-सूची

१. दलसुखभाई मालवणिया-आगमयुग का जैनदर्शन, सन्मति ज्ञानपीठ, आगरा
२. सिद्धसेन-सन्मति प्रकरण-पं० सुखलालजी, ज्ञानोदय ट्रस्ट
३. सिद्धसेन-न्यायावतार, प्रस्तावना-पं० सुखलालजी
४. उमास्वाति-तत्त्वार्थसूत्र-पं० सुखलालजी, जैन साहित्य प्रकाशन समिति, अहमदाबाद
५. पं० अमृतलाल भोजक-अनुयोगद्वारसूत्र, महावीर जैन विद्यालय
६. अमोलक ऋषि-नन्दिसूत्र, सुखदेव सहाय ज्वाला प्रसाद जौहरी, हैदराबाद
७. कुन्दकुन्दाचार्य-प्रवचनसार, श्रीमद् राजचन्द्र ग्रन्थमाला
८. जैनभद्रक्षमाश्रमण-विशेषावश्यकभाष्य, ला० द० ग्रन्थमाला
९. यशोविजयजी-जैन तर्कभाषा-सिन्धी जैन ग्रन्थमाला
१०. अकलङ्क-अकलङ्कग्रन्थत्रय-सिन्धी जैन ग्रन्थमाला
११. अकलङ्क-तत्त्वार्थवार्तिक भाग-१-२, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी
१२. माणिक्यनन्दि-परीक्षामुख, पं० घनश्यामदास जैन, स्या० म०, काशी
१३. विद्यानन्दि-प्रमाणपरीक्षा, सनातन जैन ग्रन्थमाला
१४. कणाद-वैशेषिकदर्शन, चौखम्बा सं० सी०
१५. देवसूरि-प्रमाणनयतत्त्वालोक, अर्हत्मत प्रभाकर कार्यालय, पूना
१६. अक्षपाद-न्यायसूत्र, चौखम्बा सं० सी०
१७. अमोलकऋषि-भगवतीसूत्र, सुखदेव सहाय ज्वाला प्रसाद जौहरी, हैदराबाद

जैन सप्तभङ्गी : आधुनिक तर्कशास्त्र के सन्दर्भ में

भिखारी राम यादव

हमारी भाषा 'विधि' और 'निषेध' से आवेष्टित है। हमारे सभी प्रकथन 'है' और 'नहीं है' इन दो ही प्रारूपों में अभिव्यक्त होते हैं। भाषाशास्त्र प्रकथन के 'विधि' और 'निषेध' इन दो ही मानदण्डों को अपनाता है। किन्तु जैनदर्शन 'विधि' 'निषेध' के अतिरिक्त एक तीसरे विकल्प को भी मानता है, जिसे अवक्तव्य कहते हैं। जैनदर्शन की अवधारणा है कि वस्तुएँ अनन्तधर्मात्मक हैं। प्रत्येक वस्तु सत्-असत्, नित्य-अनित्य, एक-अनेक आदि विरुद्ध धर्मों का पुंज है। इन परस्पर विरुद्ध धर्मों का युगपत् प्रतिपादन 'विधि' और 'निषेध' रूपों से असम्भव है, क्योंकि भाषा में ऐसा कोई क्रियापद नहीं है, जो वस्तु के किन्हीं दो धर्मों का युगपत् प्रतिपादन कर सके। इसीलिए जैनदर्शन में एक तीसरे विकल्प की कल्पना की गयी है, जिसे 'अवक्तव्य' कहा जाता है। इस प्रकार स्यादस्ति (विधि), स्यान्नास्ति (निषेध) और स्यात् अवक्तव्य (अवाच्य)—ये जैन दर्शन के तीन मौलिक भंग हैं। इन्हीं तीन मूलभूत भङ्गों से जैनदर्शन में चार यौगिक भङ्ग तैयार किये गये हैं। तीन मूल और चार यौगिक भङ्गों को मिलाने से सप्तभङ्गी बनती है, जो निम्न हैं—

१. स्यात् अस्ति।
२. स्यात् नास्ति।
३. स्यात् अस्ति च नास्ति।
४. स्यात् अवक्तव्य
५. स्यात् अस्ति च अवक्तव्य।
६. स्यात् नास्ति च अवक्तव्य।
७. स्यात् अस्ति च नास्ति च अवक्तव्य।

अब प्रश्न यह है कि क्या सप्तभङ्गी के ये सातों भङ्ग तर्कतः सत्य हैं ? क्या इनकी सत्यता, असत्यता जैसी दो ही कोटियाँ हो सकती हैं, जैसा कि सामान्य तर्कशास्त्र मानता है ? क्या ये तार्किक प्रारूप (Logical Form) हैं ? क्या इन भङ्गों का मूल्यांकन संभव है ? आदि। किन्तु इतना तो निर्विरोध सत्य है कि जैन-सप्तभङ्गी एक तार्किक प्रारूप है। उसके प्रत्येक भङ्ग में कुछ न-कुछ मूल्यवत्ता है। इसलिए सप्तभङ्गी की आधुनिक बहुमूल्यात्मक तर्कशास्त्र के परिप्रेक्ष्य में विवेचना आवश्यक है।

सर्वप्रथम, सप्तभङ्गी द्वि-मूल्यात्मक (Two-valued) नहीं है। इसलिए इसका विवेचन द्वि-मूल्यीय तर्कशास्त्र (Two-valued Logic) के आधार पर करना असंभव है; क्योंकि द्वि-मूल्यीय तर्कशास्त्र सत्य और असत्य (Truth and False) ऐसे दो सत्यता मूल्यों पर चलता है। जबकि जैन-सप्तभंगी में असत्यता (Falsity) की कल्पना नहीं है, यद्यपि उसके प्रत्येक भङ्ग में आंशिक सत्यता है, किन्तु उसका कोई भी भङ्ग पूर्णतः असत्य नहीं है। दूसरे, द्वि-मूल्यीय तर्कशास्त्र के दोनों मानदण्ड निरपेक्ष हैं, किन्तु जैन तर्कशास्त्र इस धारणा के विपरीत है अर्थात् जैन तर्कशास्त्र के अनुसार जो

भी कथन निरपेक्ष होगा, वह असत्य हो जायेगा। इसीलिए जैन तर्कशास्त्र केवल सापेक्ष कथन को ही सत्य मानता है। वस्तुतः सप्तभङ्गी के प्रत्येक भङ्ग सापेक्ष हैं, इसलिए सप्तभङ्गी में जो भी मूल्यवत्ता निर्धारित होगी, वह सापेक्ष होगी।

इस प्रकार सप्तभङ्गी द्विमूल्यात्मक नहीं है। किन्तु क्या वह त्रि-मूल्यात्मक है ? ऐसा कहना भी ठीक नहीं लगता कि सप्तभङ्गी त्रि-मूल्यात्मक (Three Valued) है। आधुनिक त्रि-मूल्यीय तर्कशास्त्र से उसकी किसी प्रकार तुलना ठीक नहीं बैठती है। त्रि-मूल्यीय तर्कशास्त्र में कुल तीन मानदण्डों की कल्पना की गयी है—सत्य, सत्य-असत्य (संदिग्ध) और असत्य। सत्य वह जो पूर्णतः सत्य है, कथमपि असत्य नहीं हो सकता है। असत्य वह जो पूर्णतः असत्य है, जो किसी प्रकार भी सत्य नहीं हो सकता है, और संदिग्ध वह जो सत्य भी हो सकता है और असत्य भी। किन्तु वह एक साथ दोनों नहीं है। वह एक बार में एक ही है अर्थात् वह या तो सत्य है या असत्य है। किन्तु उसका अभी निर्णय नहीं हो पाया है। इसी संदिग्धता की तुलना अवक्तव्य भङ्ग से करके कुछ विद्वान् जैन सप्तभङ्गी को त्रि-मूल्यात्मक सिद्ध करते हैं। किन्तु यह भूल जाते हैं कि अवक्तव्य की संदिग्धता से कोई तुलना ही नहीं है। अवक्तव्य में अस्तित्व और नास्तित्व दोनों ही एक साथ हैं, किन्तु उनका प्रकटीकरण असम्भव है। जबकि संदिग्धता में दोनों नहीं हैं। उसमें तो एक ही है, वह या तो सत्य है या असत्य है और उसे प्रकट किया जा सकता है। दूसरे वह संदेह या संभावना पर निर्भर है, जबकि अवक्तव्य पूर्णतः सत्य है। उसमें संदेह या संभावना का लेशमात्र भी समावेश नहीं है। तीसरे द्वि-मूल्यात्मक तर्कशास्त्र में एक तीसरे मूल्य असत्यता (०) की कल्पना है, जो जैन सप्तभंगी के विपरीत है। इसका विवेचन अभी हमने ऊपर किया है, साथ ही हमने यह भी स्पष्ट किया कि सप्तभंगी में सापेक्ष मूल्य का ही निर्धारण किया जा सकता है, निरपेक्ष का नहीं। परन्तु त्रि-मूल्यात्मक तर्कशास्त्र निरपेक्ष मूल्यों पर ही निर्भर करता है।

इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि जैन सप्तभङ्गी त्रि-मूल्यात्मक नहीं है। किन्तु मूल प्रश्न यह है कि क्या इसे सप्तमूल्यात्मक या बहुमूल्यात्मक कहा जा सकता है ? यद्यपि आधुनिक तर्कशास्त्र में अभी तक कोई भी ऐसा आदर्श सिद्धान्त विकसित नहीं हुआ है, जो कथन की सप्त-मूल्यात्मकता को प्रकाशित करे। परन्तु जैन आचार्यों ने सप्तभङ्गी के सभी भङ्गों को एक दूसरे से स्वतन्त्र और नवीन तथ्यों का प्रकाशक माना है। सप्तभङ्गी का प्रत्येक भङ्ग वस्तु-स्वरूप के सम्बन्ध में नवीन तथ्यों का प्रकाशन करता है। इसलिए उसके प्रत्येक भङ्ग का अपना स्वतन्त्र स्थान और स्वतन्त्र मूल्य है। वस्तुतः प्रत्येक भङ्ग के अर्थोद्भावन में इस विलक्षणता के आधार पर ही सप्तभङ्गी को सप्तमूल्यात्मक कहना सार्थक हो सकता है। इस संदर्भ में जैन-दार्शनिकों के दृष्टिकोण पर गंभीरता पूर्वक विचार करना अपेक्षित है।

जैन आचार्यों ने सप्तभङ्गी के प्रत्येक भङ्ग को पृथक्-पृथक् दृष्टिकोण पर आधारित और नवीन तथ्यों का उद्भावक माना है। सप्तभङ्गीतरंगिनी में इस विचार पर विस्तृत विवेचन किया गया है। वहाँ कहा गया है कि प्रथम भङ्ग में मुख्य रूप से सत्ता के सत्व धर्म की प्रतीति होती है और द्वितीय भङ्ग में असत्व की प्रमुखतापूर्वक प्रतीति होती है। तृतीय 'स्यादस्ति च नास्ति' भंग में सत्व, असत्व की सहयोजित किन्तु क्रम से प्रतीति होती है, क्योंकि प्रत्येक वस्तु में एक दृष्टि से सत्व धर्म है, तो अपर दृष्टि से असत्व धर्म भी है। चतुर्थ अवक्तव्य भङ्ग में सत्व-असत्व धर्मं की सहयोजित

किन्तु अक्रम अर्थात् युगपत् भाव से प्रतीति होती है। पञ्चम भंग में सत्व धर्म सहित अवक्तव्यत्व की, षष्ठ भंग में असत्व धर्म सहित अवक्तव्यत्व की और सप्त भंग में क्रम से योजित सत्व-असत्व सहित अवक्तव्यत्व धर्म की प्रतीति प्रधानता से होती है। इस तरह प्रत्येक भंग को भिन्न-भिन्न दृष्टि-बिन्दु वाला समझना चाहिए।[1]

इस प्रकार स्पष्ट है कि सप्तभंगी के प्रत्येक भङ्ग में भिन्न-भिन्न तथ्यों की प्रधानता है। प्रत्येक भङ्ग वस्तु के भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण को अभिव्यक्त करता है। इसलिए सप्तभङ्गी के सातों भङ्ग एक दूसरे से स्वतन्त्र हैं, किन्तु इससे यह नहीं समझना चाहिए कि सप्तभङ्गी के प्रत्येक कथन पूर्णतः निरपेक्ष हैं। वे सभी सापेक्ष होने से एक दूसरे से सम्बन्धित भी हैं; ऐसा मानना चाहिए। किन्तु जहाँ तक उनके परस्पर भिन्न होने की बात है, वहाँ तक तो वे अपने-अपने उद्देश्यों को लेकर ही परस्पर भिन्न हैं। इस प्रकार सप्तभङ्गी का प्रत्येक कथन परस्पर सापेक्ष होते हुए भी परस्पर भिन्न है। इसलिए प्रत्येक भङ्ग का अपना अलग-अलग मूल्य (Value) है।

अब यहाँ संक्षेप में 'मूल्य' (Value) शब्द को भी स्पष्ट कर देना आवश्यक है। आधुनिक तर्कशास्त्र में सभी फलनात्मक क्रियाएँ (Funtional Activities) सत्यता मूल्यों (Truth Values) पर ही निर्भर करती हैं। आधुनिक तर्कशास्त्र के सभी फलन (Function) प्रकथन (Proposition) की सत्यता-असत्यता का निर्धारण करते हैं। आधुनिक तर्कशास्त्र यह मानता है कि प्रकथन जो किसी वस्तु या तथ्य के विषय में है, वह या तो सत्य है अथवा असत्य। सामान्य तर्कशास्त्र मूल रूप से इन्हीं दो कोटियों को मानता है। किन्तु आधुनिक तर्कशास्त्र के अनुसार सत्य-असत्य की भी अनेक कोटियाँ हो सकती हैं, जिन्हें भिन्न-भिन्न सत्यता मूल्यों से सम्बोधित किया जाता है। आधुनिक तर्कशास्त्र में उन्हीं मूल्यों की सत्यता मूल्य (Truth Value) करते हैं, जिस प्रकथन के सत्य होने की जितनी अधिक संभावना होती है, उसका उतना ही अधिक सत्यता मूल्य होता है। जैसे यदि कोई तर्कवाक्य (प्रकथन) पूर्णतः सत्य है, तो उसका सत्यता मूल्य पूर्ण होगा। उसे आधुनिक तर्कशास्त्र में सत्य (True) या '१' से सम्बोधित करते हैं और जो पूर्णतः असत्य है, उसे असत्य (False) अथवा '०' से सूचित किया जाता है। इसी प्रकार जो संभावित सत्य है, उसे उसकी संभावना के आधार पर १/२, १/३, १/४ आदि संख्याओं या संदिग्ध पद से अथवा किसी माडल से अभिव्यक्त किया जाता है। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि तर्कवाक्य में निहित सत्य की संभावना को सत्यता-मूल्य कहते हैं। यद्यपि असत्यता (Falsity) भी मूल्यवत्ता से परे नहीं है। असत्यता भी सत्यता (Truth) की ही एक कोटि है। जब सत्यता घट कर शून्य हो जाती है, तब वहाँ असत्यता का उद्भावन होता है। वस्तुतः असत्यता को सत्यता की अन्तिम कड़ी कहना चाहिए। इस असत्यता और सत्यता (जो कि सत्यता की पूर्ण एवं अन्तिम कोटि है) के बीच जो सत्य की संभावना होती है, उसको संभावित सत्य कहते हैं। इस प्रकार सत्य, असत्य आदि विभिन्न आयाम हैं। यहाँ हमें देखना यही है कि सप्तभङ्गी में इस तरह का सत्यता मूल्य प्राप्त होता है अथवा नहीं।

संभाव्यता तर्कशास्त्र में एक ऐसा सिद्धान्त है, जिसमें सप्तभङ्गी जैसी प्रक्रिया का प्रतिपादन किया गया है। उसमें A, B और C तीन स्वतन्त्र घटनाओं के आधार पर चार सांयोगिक घटनाओं

१. सप्तभंगीतरंगिणी, पृ० ९।

का विवेचन किया गया है। जिस प्रकार सप्तभङ्गी में अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य के संयोग से चार यौगिक भंग प्राप्त किये गये हैं, उसी प्रकार संभाव्यता तर्कशास्त्र में A, B और C तीन स्वतन्त्र घटनाओं से चार युग्म घटनाओं को प्राप्त किया गया है, जो इस प्रकार है—

$$P(AB) = P(A).\ P(B)$$
$$P(AC) = P(A).\ P(C)$$
$$P(BC) = P(B).\ P(C)$$
$$P(ABC) = P(A)\cdot P(B)\cdot P(C)$$

यहाँ P = संभाव्य और A, B और C तीन स्वतन्त्र घटनायें हैं। यद्यपि सप्तभङ्गी के सभी भङ्ग न तो स्वतन्त्र घटनायें हैं और न सप्तभंगी का 'स्यात्' पद संभाव्य ही है, तथापि सप्तभंगी के साथ उपर्युक्त सिद्धान्त की आकारिक समानता है। इसलिए यदि उक्त सिद्धान्त से 'आकार' ग्रहण किया जाय तो सप्तभङ्गी का प्रारूप हू-ब-हू वैसा ही बनेगा जैसा कि उपर्युक्त सिद्धान्त का है। यदि सप्तभङ्गी के मूलभूत भङ्गों, स्यादस्ति, स्यान्नास्ति और स्यादवक्तव्य को क्रमशः A,—B और—C तथा परिमाणक रूप 'स्यात्' पद को P और च को डाट (.) से प्रदर्शित किया जाय, तो सप्तभङ्गी के शेष चार भङ्गों का प्रारूप निम्नवत् होगा—

स्यादस्ति च नास्ति = $P(A\cdot —B) = P(A)\cdot P(—B)$
स्यादस्ति च अवक्तव्य = $P(A.—C) = P(A).\ P(—C)$
स्यान्नास्ति च अवक्तव्य = $(P—B—C) = P(—B).\ P(—C)$
स्यादस्ति च नास्ति च अवक्तव्य = $P(A.—B\cdot—C) = P(A)\cdot P(—B).\ P(—C)$

इस प्रकार सम्पूर्ण सप्तभङ्गी का प्रतीकात्मक रूप इस प्रकार होगा—

(१) स्यादस्ति = $P(A)$
(२) स्यान्नास्ति = $P(—B)$
(३) स्यादस्ति च नास्ति = $P(A.—B)$
(४) स्यात् अवक्तव्य = $P(—C)$
(५) स्यादस्ति च अवक्तव्य = $P(A\cdot—C)$
(६) स्यान्नास्ति च अवक्तव्य = $P(—B\cdot—C)$
(७) स्यादस्ति च नास्ति च अवक्तव्य = $P(A.—B.—C)$

प्रस्तुत विवरण में A स्वचतुष्टय, B परचतुष्टय और C वक्तव्यता के सूचक हैं, B और C का निषेध (—) वस्तु में परचतुष्टय एवं युगपत् व्यक्तव्यता का निषेध करता है। जैन तर्कशास्त्र की यह मान्यता है कि जिस तरह वस्तु में भावात्मक धर्म रहते हैं, उसी तरह वस्तु में अभावात्मक धर्म भी रहते हैं। वस्तु में जो सत्व धर्म हैं, वे भाव रूप हैं और जो असत्व धर्म हैं, वे अभाव रूप हैं। इसी भाव रूप धर्म को विधि अर्थात् अस्तित्व और अभाव रूप धर्म को प्रतिषेध अर्थात् नास्तित्व कहते हैं—

सदसदात्मकस्य वस्तुनो यः सदंशः—भावरूपः स विधिरित्यर्थः। सदसदात्मकस्य वस्तुनो योऽसदंशः अभावरूपः स प्रतिषेध इति। (प्रमाणनयतत्त्वालोक, ३/५६-५७)

वस्तुतः ये अस्तित्व और नास्तित्व एक ही वस्तु के भिन्न-भिन्न धर्म हैं, जो अविनाभाव से प्रत्येक वस्तु में विद्यमान रहते हैं।

कहा भी गया है—

अस्तित्वं प्रतिषेध्येनाविनाभाव्येकधर्मिणि ।
विशेषणत्वात् साधर्म्यं यथा भेदविवक्षया ॥
नास्तित्वं प्रतिषेध्येनाविनाभाव्येकधर्मिणि ।
विशेषणत्वाद्वैधर्म्यं यथाऽभेदविवक्षया ॥

—आप्तमीमांसा, १।१७-१८।

अर्थात् वस्तु का जो अस्तित्व धर्म है, उसका अविनाभावी नास्तित्व धर्म है। इसी प्रकार वस्तु का जो नास्तित्व धर्म है, उसका अविनाभावी अस्तित्व धर्म है। इस प्रकार अस्तित्व के बिना नास्तित्व और नास्तित्व के बिना अस्तित्व की कोई सत्ता ही नहीं है। कहने का तात्पर्य यह है कि अस्तित्व और नास्तित्व दो ऐसे धर्म हैं, जो प्रत्येक वस्तु में अविनाभाव से विद्यमान रहते हैं। सप्तभङ्गी के अस्तित्व और नास्तित्व रूप दोनों भङ्गों में इन्हीं धर्मों का मुख्यता और गौणता से विवेचन किया जाता है। ये दोनों एक दूसरे के विरोधी या निषेधक नहीं हैं। अस्तित्व धर्म दूसरे, तो नास्तित्व धर्म दूसरे हैं। इसीलिए इनमें अविरोध सिद्ध होता है। स्याद्वादमञ्जरी में (पृ० २२६) में कहा गया है, "जिस प्रकार स्वरूपादि से अस्तित्व धर्म का सद्भाव अनुभव सिद्ध है, उसी प्रकार पररूपादि के अभाव से नास्तित्व धर्म का सद्भाव भी अनुभव सिद्ध है। वस्तु का सर्वथा अस्तित्व अर्थात् स्वरूप और पररूप से अस्तित्व—उसका स्वरूप नहीं है, क्योंकि जिस प्रकार स्वरूप से अस्तित्व वस्तु का धर्म होता है, उसी प्रकार पररूप से भी अस्तित्व वस्तु का धर्म नहीं बन जावेगा। वस्तु का सर्वथा नास्तित्व अर्थात् स्वरूप और पररूप से नास्तित्व भी उसका स्वरूप नहीं है; क्योंकि जिस प्रकार पररूप से नास्तित्व वस्तु का धर्म होता है, उसी प्रकार स्वरूप से भी नास्तित्व वस्तु का धर्म नहीं बन जावेगा। इसलिए अस्तित्व और नास्तित्व दोनों ही धर्मों से युक्त रहना वस्तु का स्वभाव या स्वरूप है अर्थात् वस्तु में स्वचतुष्टय का भाव और परचतुष्टय का अभाव होता है। अतः इन धर्मों को एक दूसरे का निषेधक या व्याघातक (कान्ट्राडिक्टरी) नहीं कहा जा सकता है।

किन्तु जब इन भावात्मक और अभावात्मक धर्मों के कहने की बात आती है, तब हम स्वचतुष्टय रूप वस्तु के भावात्मक गुण धर्मों को एक शब्द 'स्यादस्ति' से कह देते हैं और जब परचतुष्टय रूप वस्तु के अभावात्मक गुण-धर्मों को कहने की बात आ जाती है, तब उन्हें 'स्यान्नास्ति' शब्द से सम्बोधित करते हैं। किन्तु जब उन्हीं धर्मों को एक साथ (युगपद् रूप से) कहना होता है, तब उन्हें अवक्तव्य ही कहना पड़ता है। वस्तुतः अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य ये ही सप्तभङ्गी के तीन मूल भंग हैं।

अब वस्तु में स्वचतुष्टय रूप भावात्मक धर्मों को A, परचतुष्टय रूप धर्मों को B और उनके अभाव को —B तथा स्वचतुष्टय और परचतुष्टय रूप भावात्मक धर्मों को युगपत् रूप से कहने में भाषा की असमर्थता अर्थात् अवक्तव्यता को —C से प्रदर्शित करें और स्यात् पद को P से दर्शायें, तो तीनों मूल भङ्गों का प्रतीकात्मक रूप इस प्रकार होगा—

स्यादस्ति = P (A)
स्यान्नास्ति = P (—B)
स्यादवक्तव्य = P (—C)

इस प्रकार प्रथम भङ्ग में स्वचतुष्टय का सद्भाव होने से उसे भावात्मक रूप में A कहा गया है। दूसरे भङ्ग में परचतुष्टय का निषेध होने से अभावात्मक रूप में —B कहा गया गया है और तीसरे मूल भङ्ग में वक्तव्यता का निषेध होने से —C कहा गया है। इस प्रकार सप्तभङ्ग के प्रतीकीकरण के इस प्रयास का अर्थ उसके मूल अर्थ के निकट बैठता है।

अब विचारणीय विषय यह है कि स्यान्नास्ति भङ्ग का वास्तविक प्रारूप क्या है ? कुछ तर्कविदों ने उसे निषेधात्मक बताया है तो कुछ दार्शनिकों ने स्वीकारात्मक माना है और किसी-किसी ने तो द्विधा निषेध से प्रदर्शित किया है। इस सन्दर्भ में डा० सागरमल जैन के द्वारा प्रदत्त नास्तिभङ्ग का प्रतीकात्मक प्रारूप द्रष्टव्य है। उन्होंने लिखा है कि नास्तिभंग के निम्नलिखित चार प्रारूप बनते हैं—

(१) अ^{२} ⊃ उ$_{१}$ वि$_{१}$ नहीं है।
(२) अ^{२} ⊃ उ$_{१}$—वि$_{१}$ है।
(३) अ^{१} ⊃ उ$_{१}$—वि$_{१}$ नहीं है (यह द्विधा निषेध रूप है)।
(४) अ^{२} ⊃ उ$_{१}$ नहीं है।

इनमें भी मुख्य रूप से दो ही प्रारूपों को माना जा सकता है—एक वह है, जिसमें स्यात् पद चर है। जिसके कारण अपेक्षा बदलती रहती है। यदि चर रूप स्यात् पद को P^1, P^2 आदि से दर्शाया जाये, तो अस्ति और नास्ति भंग का निम्नलिखित रूप बनेगा—

(१) स्यादस्ति = P^1 (A)
(२) स्यान्नास्ति = P^2 (—A)

इसे निम्नलिखित दृष्टान्त से अच्छी तरह समझा जा सकता है—स्यात् आत्मा नित्य है (प्रथम भंग) और स्यात् आत्मा नित्य नहीं है (द्वितीय भंग), इन दोनों कथनों में अपेक्षा बदलती गई है। जहाँ प्रथम भंग में द्रव्यत्व दृष्टि से आत्मा को नित्य कहा गया है, वहीं दूसरे भंग में पर्याय दृष्टि से उसे अनित्य (नित्य नहीं) कहा गया है। इन दोनों ही वाक्यों का स्वरूप यथार्थ है, क्योंकि आत्मा द्रव्यदृष्टि से नित्य है, तो पर्याय दृष्टि से अनित्य भी है। वस्तुतः यहाँ द्वितीय भंग का प्रारूप निषेध रूप होगा। अब यदि उक्त दोनों भंगों को मूल भंग माना जाये और अवक्तव्य को —C से दर्शाया जाये, तो सप्तभंगी का प्रतीकात्मक प्रारूप निम्नलिखित रूप से तैयार होगा—

(१) स्यादस्ति = P^1 (A)
(२) स्यान्नास्ति = P^2 (—A)
(३) स्यादस्ति च नास्ति = P^3 (A· —A)
(४) स्यादवक्तव्य = P^4 (—C)
(५) स्यादस्ति च अवक्तव्यम् = P^5 (A· —C)
(६) स्यान्नास्ति च अवक्तव्यम् = P^6 (—A·—C)
(७) स्यादस्ति च नास्ति च अवक्तव्यम् = P^7 (A· —A · —C)

४

अब प्रश्न यह है कि अवक्तव्य को —C से क्यों प्रदर्शित किया गया है ? इस प्रश्न का उत्तर है कि अवक्तव्य वक्तव्य पद का निषेधक है। पाश्चात्य तर्कशास्त्र में किसी निषेध पद को विधायक प्रतीक से दर्शाने का विधान नहीं है। वहाँ पहले विधायक पद को विधायक पद से दर्शाकर निषेधात्मक बोध हेतु उस विधायक पद का निषेध किया जाता है। इसलिए पहले वक्तव्य पद हेतु प्रतीक प्रस्तुत कर अवक्तव्य के बोध के लिए उस C का निषेध अर्थात् —C किया गया है। अब यदि यह कहा जाये कि ऐसा मानने पर सप्तभङ्गी-सप्तभङ्गी नहीं बल्कि अष्टभङ्गी बन जायेगा, तो ऐसी बात मान्य नहीं हो सकती; क्योंकि जैन तर्कशास्त्र में सप्तभङ्गी की ही परिकल्पना है, अष्टभङ्गी की नहीं; और वक्तव्य रूप भंग सप्तभङ्गी में इसलिए भी स्वीकार नहीं किया जा सकता कि अवक्तव्य के अतिरिक्त शेष भङ्ग तो वक्तव्य ही हैं अर्थात् वक्तव्यता का बोध सप्तभङ्गी के शेष भङ्गों से होता है। इसलिए वक्तव्य भङ्ग को स्वतन्त्र रूप से स्वीकारा नहीं जा सकता है। वह तो प्रथम अस्ति, द्वितीय नास्ति और तृतीय क्रम भावी अस्ति-नास्ति के रूप में उपस्थित ही है।

दूसरे दृष्टिकोण के अनुसार 'स्यात्' पद अचर है। उसके अर्थ अर्थात् भाव में कभी भी परिवर्तन नहीं होता है। वह प्रत्येक भंग के साथ एक ही अर्थ में प्रस्तुत है। इस प्रकार इस दृष्टिकोण को मानने से नास्ति भंग में द्विधा निषेध आता है, जिसका निम्न प्रकार से प्रतीकीकरण किया जा सकता है—

(१) स्यादस्ति = P (A)
(२) स्यान्नास्ति = P—(—A)

अब इसका यह प्रतीकात्मक रूप निम्नलिखित दृष्टान्त से पूर्णतः स्पष्ट हो जायेगा—

'स्यात् आत्मा चेतन है (प्रथम भंग) और स्यात् आत्मा अचेतन नहीं है' (द्वितीय भंग)। अब यदि हम 'आत्मा चेतन है' का प्रतीक A मानें, तो उसके अचेतन का —A होगा और इसी प्रकार 'आत्मा अचेतन नहीं है' का प्रतीक—(—A) हो जायेगा। इस प्रकार इन वाक्यों में हमने देखा कि वक्ता की अपेक्षा बदलती नहीं है। वह दोनों ही वाक्यों की विवेचना एक ही अपेक्षा से करता है। इस दृष्टिकोण से उपर्युक्त दोनों वाक्यों का प्रारूप यथार्थ है। अब यदि इन दोनों वाक्यों को मूल मानें, तो सप्तभङ्गी का प्रतीकात्मक प्रारूप निम्न प्रकार होगा—

(१) स्यादस्ति = P (A)
(२) स्यान्नास्ति = P—(—A)
(३) स्यादस्ति च नास्ति = P (A· —(—A))
(४) स्यादवक्तव्य = P(—C)
(५) स्यादस्ति च अवक्तव्य = P(A· —C)
(६) स्यात् नास्ति च अवक्तव्य = P(—(—A)· —C)
(७) स्यादस्ति च नास्ति च अवक्तव्य = P(A· —(—A)· —C)

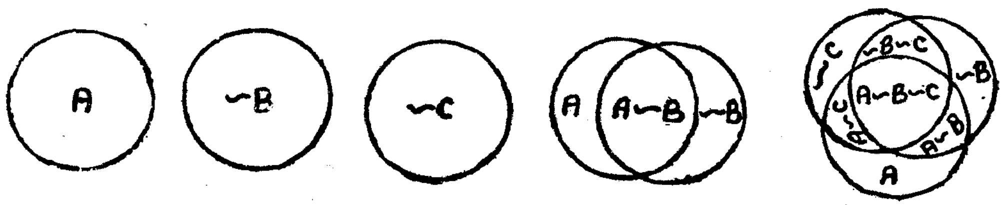
इस प्रतीकीकरण में A और — —A वक्तव्यता के और —C अवक्तव्यता का भी सूचक है। किन्तु स्यादस्ति और स्यान्नास्ति को क्रमशः A और —A अथवा A और — —A मानना उपयुक्त प्रतीत नहीं होता है। क्योंकि नास्तिभङ्ग परचतुष्टय का निषेधक है और अस्तिभङ्ग स्वचतुष्टय का प्रतिपादक है। यदि उन्हें A और —A का प्रतीक दिया जाये, तो उनमें व्याघातकता प्रतीत होती है, जबकि वस्तुस्थिति इससे भिन्न है। अतः स्वचतुष्टय और परचतुष्टय के लिए अलग-अलग प्रतीक अर्थात् A और B प्रदान करना अधिक युक्तिसंगत है।

हमने स्वचतुष्टय के लिए A और परचतुष्टय के निषेध के लिए—B माना है। मेरा यह दावा नहीं है कि मेरा दिया हुआ उपर्युक्त प्रतीकीकरण अन्तिम एवं सर्वमान्य है। उसमें परिमार्जन की संभावना हो सकती है। आशा है कि विद्वान् इस दिशा में अधिक गम्भीरता से विचार कर सप्तभङ्गी को एक सर्वमान्य प्रतीकात्मक स्वरूप प्रदान करेंगे, ताकि उसके सम्बन्ध में उठनेवाली भ्रान्तियों का सम्यक्रूपेण निराकरण हो सके।

अब सप्तभङ्गी की यह प्रतीकात्मकता संभाव्यता तर्कशास्त्र के उपर्युक्त प्रतीकीकरण के अनुरूप है। इसलिए यह उससे तुलनीय है। जिस प्रकार सप्तभङ्गी में उत्तर के चारों प्रकथन पूर्व के मूलभूत तीनों भंगों के सांयोगिक रूप हैं और प्रत्येक कथन को 'च' रूप संयोजन के द्वारा जोड़ा गया है, उसी प्रकार संभाव्यता तर्कशास्त्र के उपर्युक्त सिद्धान्त में तीन मूलभूत भङ्गों की कल्पना करके आगे के भंगों की रचना में संयोजन अर्थात् कन्जंक्शन का ही पूर्णतः व्यवहार किया गया है। जिस क्रम में सप्तभंगी की विवेचना और विस्तार है, उसी क्रम का अनुगमन संभाव्यता तर्कशास्त्र का उक्त सिद्धान्त भी करता है। एक रुचिकर बात यह है कि सप्तभंगी के सातवें भंग में क्रमार्पण और सहार्पण रूप तीसरे और चौथे भंग का संयोग माना गया है। इस संदर्भ में सप्तभंगीतरंगिणी का निम्नलिखित कथन द्रष्टव्य है—'अलग-अलग क्रम योजित और मिश्रित रूप अक्रम योजित द्रव्य तथा पर्याय का आश्रय करके 'स्यात् अस्ति नास्ति च अवक्तव्यश्च घटः' किसी अपेक्षा से सत्व-असत्व सहित अवक्तव्यत्व का आश्रय घट है—इस सप्तम भङ्ग की प्रवृत्ति होती है।' (पृ० ७२) इसका भाव यह है कि अस्ति और नास्ति भङ्ग के क्रमिक और अक्रमिक संयोग से अवक्तव्य भङ्ग की योजना है अर्थात् अस्ति और नास्ति के योजित रूप 'अस्ति च नास्ति' में अस्ति-नास्ति के अक्रम रूप अवक्तव्य को जोड़ा गया है। अब यदि अस्ति A है, नास्ति—B और अवक्तव्य—C है, तो सातवें भङ्ग का रूप होगा, A—B में —C का योग। जो संभाव्यता तर्कशास्त्र के उपर्युक्त सिद्धान्त के अन्तिम कथन से मेल खाता है।

जिस प्रकार सप्तभङ्गी में तीन मूल भङ्गों से चार ही यौगिक भङ्ग बनने की योजना है, उसी प्रकार संभाव्यता तर्कशास्त्र में भी तीन स्वतन्त्र घटनाओं के संयोग से चार सांयोगिक स्वतन्त्र घटनाओं की अभिकल्पना है। वस्तुतः ये सभी बातें जैन तर्कशास्त्र को स्वीकृत हैं। इसलिए इस प्रतीकात्मक प्रारूप को सप्तभङ्गी पर लागू किया जा सकता है।

अब सप्तभङ्गी की मूल्यात्मकता को निम्न रूप से चित्रित करने का प्रयास किया जा सकता है। यदि स्यादस्ति, स्यान्नास्ति और स्यादवक्तव्य अर्थात् A,—B और—C को एक-एक वृत्त के द्वारा सूचित किया जाये, तो उन वृत्तों के संयोग से बनने वाले सप्तभङ्गी के शेष चार भङ्गों के क्षेत्र इस प्रकार होंगे—

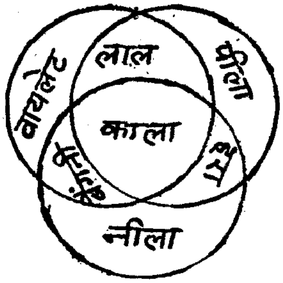


चित्र- 1 2 3 4 5

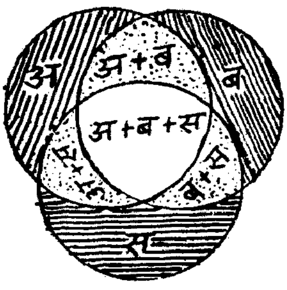
अब चित्र संख्या ५ को देखने से स्पष्ट हो जायेगा कि A,—B,—C, A—B, A—C,—B—C और A—B—C का क्षेत्र अलग-अलग है। जिसके आधार पर सप्तभङ्गी के प्रत्येक भङ्ग की मूल्यात्मकता और उनके स्वतन्त्र अस्तित्व का निरूपण हो सकता है। यद्यपि सप्तभङ्गी का यह चित्रण वेन डाइग्राम से तुलनीय नहीं है, क्योंकि यह उसके किसी भी सिद्धान्त के अन्तर्गत नहीं है, तथापि यह चित्रण सप्तभङ्गी की प्रमाणता को सिद्ध करने के लिए उपयुक्त है।

सांयोगिक कथनों का मूल्य और महत्त्व अपने अङ्गीभूत कथनों के मूल्य और महत्त्व से भिन्न होता है। इस बात की सिद्धि भौतिक विज्ञान के निम्नलिखित सिद्धान्त से की जा सकती है—

कल्पना कीजिए कि भिन्न-भिन्न रंग वाले तीन प्रक्षेपक अ, ब और स इस प्रकार व्यवस्थित हैं कि उनसे प्रक्षेपित प्रकाश एक दूसरे के ऊपर अंशतः पड़ते हैं, जैसा कि चित्र में दिखलाया गया है—



प्रत्येक प्रक्षेपक से निकलने वाले प्रकाश को हम एक अवयव मान सकते हैं। क्षेत्र अ, ब और स एक रंग के प्रकाश से प्रकाशित हैं और क्षेत्र अ + ब, ब + स और अ + स दो-दो अवयवों से प्रकाशित हैं। जबकि बीचवाला भाग जो तीन अवयवों से प्रकाशित है। उसे अ + ब + स क्षेत्र कह सकते हैं। उस भाग को जो रंगों के प्रकाश से प्रकाशित है, मिश्रण कहते हैं। क्योंकि प्रकाशित भाग अ,ब और स तीनों से प्रकाशित होता है। जैसे ही तीनों अवयवों में से कोई अवयव बदलता है, मिश्रण का रंग बदल जाता है और किसी भी रंग वाले भाग में से उसके अवयवों को पहचाना नहीं जा सकता है। वस्तुतः वह दूसरे रंग को जन्म देता है, जो उसके अङ्गीभूत अवयवों से भिन्न होता है। उस मिश्रण को उसके अवयवों में से किसी एक के द्वारा सम्बोधित नहीं किया जा सकता है। अतएव उन्हें मिश्रण कहना ही सार्थक है। रंगों का ज्ञान भी कुछ इसी प्रकार का है। यदि हम पीला, नीला और वायलेट को मूल रंग मानकर मिश्रित रंग तैयार करें, तो वे इस प्रकार होंगे—



नीला + पीला = हरा
पीला + वायलेट = लाल
वायलेट + नीला = बैंगनी
हरा + बैंगनी + लाल = काला

इस प्रकार तीन मूलभूत रंगों के संयोग के चार ही मिश्रित रंग बनते हैं। इन मिश्रित रंगों का अस्तित्व अपने मूल रंगों के अस्तित्व से भिन्न है। इसलिए इन्हें मूलरंगों के नाम से अभिहित नहीं किया जा सकता है। ठीक यही बात स्याद्वाद के संदर्भ में भी है। यद्यपि सप्तभङ्गी के उत्तर के चार भङ्ग पूर्व के तीन मूलभूत भङ्गों के संयोग मात्र ही हैं, किन्तु वे सभी उक्त तीनों भङ्गों से भिन्न हैं। इसलिए उनके अलग-अलग मूल्य हैं। इस प्रकार सप्तभङ्गी के सातों भङ्ग अलग-अलग मूल्य प्रदान करते हैं। इसलिए सप्तभङ्गी सप्तमूल्यात्मक है, ऐसा मानना चाहिए।

—दर्शन विभाग, एस० सिन्हा कालेज, औरंगाबाद (बिहार)

जैन एवं बौद्ध तत्त्वमीमांसा : एक तुलनात्मक अध्ययन

भागचंद जैन भास्कर

'तत्त्व' किसी भी धर्म और दर्शन की मूल भित्ति है। अतः सभी दर्शनों ने 'तत्त्व' की व्याख्या अपने-अपने ढंग से की है। वस्तु के असाधारण स्वतत्त्व को 'तत्त्व' कहा जाता है[1]। तत्त्व, परमार्थ, द्रव्य, स्वभाव, परम, परमपरम, ध्येय, शुद्ध—ये सभी एकार्थवाची शब्द हैं[2]। जैन एवं बौद्धधर्म ने इसके लिए 'सत्' शब्द का भी प्रयोग किया है।

जैनधर्म में मूलतः दो तत्त्व हैं—जीव और अजीव। आश्रव, बंध, संवर, निर्जरा, मोक्ष तथा पुण्य और पाप ये सात तत्त्व अथवा सात पदार्थ जीव और अजीव की ही पर्याय हैं।

बौद्धधर्म में आचार्य अनुरुद्ध ने प्रज्ञप्त्यर्थ और परमार्थ की बात करते हुए परमार्थ को चतुर्विध बताया है—चित्त, चैतसिक, रूप और निर्वाण। यहाँ प्रज्ञप्त्यर्थ कल्पित है, भ्रमजनित है, अतः व्यावहारिक धर्म है तथा परमार्थ को वास्तविक धर्म की संज्ञा दी गई है।[3] ये चारों परमार्थ एक दूसरे से गुंथे हुए हैं, फिर भी तुलना की दृष्टि से हम इन्हें क्रमशः आत्मा, कर्म, द्रव्य और मोक्ष के साथ रख सकते हैं। ये चार परमार्थ बौद्धधर्म के तत्त्व कहे जा सकते हैं। एक अन्य प्रकार से चार आर्यसत्यों को चार तत्त्वों के रूप में स्वीकार किया गया है। प्रथम सत्य जीव और कर्म से सम्बद्ध है, द्वितीय सत्य आश्रव और बंध से, तृतीय सत्य मोक्ष से और चतुर्थ सत्य संवर और निर्जरा से सम्बन्धित है।

बौद्धधर्म में वस्तु-सत् को संस्कृत धर्म और असंस्कृत धर्म के रूप में भी प्रस्तुत किया गया है। हीनयान में संस्कृत धर्म वस्तु-सत् है, पर महायान उसे शून्य कहता है। महायान में धर्म शून्य है, केवल धर्मता (धर्मकाय) वस्तु-सत् है। क्षणिक संस्कृत धर्मों के अतिरिक्त हीनयान में आकाश और निर्वाण को असंस्कृत धर्म कहा गया है। यहाँ संसार और निर्वाण, दोनों वस्तु-सत् हैं और प्रज्ञप्ति-सत् भी हैं। महायान में वस्तु को शान्त, अद्वय, अवाच्य, विकल्पातीत और निष्प्रपञ्च कहा गया है। उसकी दृष्टि से जो परतन्त्र है, वह वस्तु नहीं है। अतः संस्कृत-असंस्कृत पदार्थ वस्तु-सत् नहीं हैं। वे तो शून्यता के प्रतीक हैं। इसप्रकार हीनयान का बहुधर्मवाद महायान में अद्वयवाद बनकर आया है।

जैन दर्शन में इतना अधिक सैद्धान्तिक विकास नहीं दिखाई देता। इसका मूल कारण यह है कि बौद्ध दर्शन के विकास में जो तत्त्व एकत्रित हुए हैं, वे तत्त्व जैन दर्शन की पृष्ठभूमि में नहीं पनप सके। जैन दर्शन का विकास बौद्ध दर्शन के विकास की तुलना में एक अत्यन्त मन्थर गति लिये हुए दिखाई देता है। आगे के विवेचन से यह तथ्य स्पष्ट हो जायगा।

---

१. राजवार्तिक, २, १, ६।

२. नयचक्र, ४।

३. अभिधम्मत्थसंगहो, पञ्चम परिच्छेद।

द्रव्य-व्यवस्था

द्रव्य का स्वरूप सतत मंथन का विषय रहा है। जैन दार्शनिक वास्तव में बहुतत्त्ववादी (Realistic pluralism) हैं। उनके अनुसार प्रत्येक परमाणु परमार्थ, अखण्ड, स्वतन्त्र और उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक है। बौद्ध उसे स्वलक्षणात्मक मानते हैं, पर उसका प्रत्यक्ष कल्पनाजन्य अथवा भ्रमित स्वीकार करते हैं। सांख्य जड़ और चेतन को पृथक् तो मानते हैं, पर वे एक दूसरे के प्रति उनमें परिणामीकरण नहीं मानते। न्याय-वैशेषिक पृथ्वी आदि सभी द्रव्यों को स्वतन्त्र मानते हैं और वेदान्ती उन्हें ब्रह्म की ही पारमार्थिक सत्ता की प्रतीति समझते हैं।

जिस प्रकार जैनदर्शन ने तत्त्व के सम्यग्दर्शन एवं ज्ञान को मोक्ष के कारणों में अन्यतम माना है, उसी प्रकार बौद्धदर्शन ने भी धर्मप्रविचय को निर्वाण का कारण प्रतिपादित किया है। धर्मप्रविचय प्रज्ञा पर आधारित है और प्रज्ञा वह है, जो सास्रव-अनास्रव का भेद कर सके। जो स्वलक्षण करता है, वह धर्म है और धर्म ही पुष्पों के समान व्यवकीर्ण हैं, जिन्हें प्रज्ञा के माध्यम से विभाजित किया जाता है।

जैनधर्म ने तत्त्व के मूलतः दो भेद किये हैं—जीव और अजीव। बौद्धधर्म ने भी दो भेद किये हैं, पर उसने अनात्मवादी होने के कारण वैसे भेद न करके उन्हें संस्कृत और असंस्कृत के रूप में विवेचित किया है। संस्कृत में जाति (उत्पत्ति), जरा (वृद्धत्व या ह्रास), स्थिति और अनित्यता ये चार लक्षण होते हैं। रूपादि पञ्चस्कन्ध संस्कृत कहे गये हैं। समग्र रूपविधान में तत्त्व के स्थान पर 'रूप' का भी प्रयोग हुआ है। असंस्कृत अनास्रव धर्म-आकाश, प्रतिसंख्यानिरोध और अप्रतिसंख्यानिरोध हैं।

रूप के लक्षण के प्रसंग में उसे उपचय (उत्पाद), संतति, जरता (स्थिति) एवं अनित्यतामय माना है।[1] इसी को अहेतुक, सप्रत्यय, सास्रव, संस्कृत, लौकिक, कामावचर, अनालंबन और अप्रहातव्य कहा है।[2] उपचय एवं संतति उत्पत्ति का प्रतीक है, जरता स्थिति का और अनित्यता भंग का प्रतीक है। यहाँ सम्बद्ध वृद्धि को 'सन्तति' कहा गया है, जिसका सम्बन्ध उत्पत्ति के साथ अधिक है। उत्पत्ति के बाद निष्पन्न रूपों के निरुद्ध होने से पूर्व ४८ क्षुद्रक्षण मात्र के स्थितिकाल को जीर्ण स्वभाव होने से 'जरता' कहा जाता है। प्रत्येक क्षण में उत्पाद, स्थिति और भंग नामक तीन क्षुद्रक्षण होते हैं। रूप का एक क्षण चित्तवीथि के १७ क्षणों के बराबर होता है। इन १७ क्षणों में भी क्षुद्रक्षण ५१ होते हैं, जिनके बराबर रूप का एक क्षण होता है। इन ५१ क्षुद्रक्षणों में से सर्वप्रथम उत्पाद क्षण को और अंतिम भंगक्षण को निकाल देने पर चित्त के ४८ क्षुद्रक्षण के बराबर रूप की जरता का काल होता है। एक चित्तक्षण में ये उत्पाद-स्थिति-भंग इतनी शीघ्रतापूर्वक प्रवृत्त होते हैं कि एक अच्छरा काल (चुटकी बजाने या पलक मारने के बराबर समय) में ये लाखों करोड़ों बार उत्पन्न होकर निरुद्ध हो जाते हैं। इन उत्पाद-व्यय भङ्ग स्वभावो रूपों को 'संस्कृत' कहा जाता है।

संस्कृत पदार्थ में परिवर्तन की शीघ्रता अन्वय की भ्रान्ति पैदा करती है। उसे ही स्थायी कह देते हैं—अन्वयवशात्। वस्तुतः प्राणी का जीवन विचार के एक क्षण तक रहता है। उस क्षण

१. अभिधम्मत्थसङ्गहो, ६.१५.। २. वही, ६.१९।

के समाप्त होते ही प्राणी भी समाप्त हो जाता है।[१] इसे 'भेदवाद' कहते हैं। वैभाषिक-सौत्रान्तिक भेदवादी हैं। क्षणभङ्गवाद उनका परम सत्य है। वे धर्मनैरात्म्य (बाह्य पदार्थ क्षणिक और निरंश परमाणुओं का पुञ्ज है) और पुद्गल नैरात्म्य (अनात्मवाद) को मानते हैं। सारा व्यवहार संततिवाद और संघातवाद पर आश्रित है। संस्कृत पदार्थ प्रतीत्यसमुत्पन्न और अनित्य है। जिस पदार्थ का समुत्पाद सकारण होता है, वह स्वतन्त्र नहीं। अतः माध्यान्तिकवादियों ने पदार्थ को शून्यात्मक कहा है।[२]

सूत्रान्तपालि में "जरा मरणं भिक्खवे ! अनिच्चं, सङ्खतं पटिच्चसमुप्पन्नं"[३] में संस्कृत के तीन ही लक्षण दिये गये हैं। यहाँ स्थिति का कोई उल्लेख नहीं। सौत्रान्तिकों की दृष्टि में संस्कृत के लक्षण चार ही हैं। उन्होंने 'जरा' के साथ स्थिति को प्रज्ञप्त किया है। वे वस्तुतः इन लक्षणों को पृथक् द्रव्य न मानकर उन्हें प्रवाह रूप मानते हैं। यह प्रवाह ही उनकी स्थिति का सूचक है। सौत्रान्तिक जोवित-आयु को द्रव्य नहीं मानते। विज्ञानवादी संस्कृत-असंस्कृत धर्मों को प्रज्ञाप्तिसत् मानते हैं और माध्यमिक उनका निषेधकर निःस्वभावता की सिद्धि करते हैं।

बौद्धदर्शन में स्वलक्षण और सामान्यलक्षण दो तत्त्व माने गये हैं। स्वलक्षण का तात्पर्य है— वस्तु का असाधारण तत्त्व। इसमें प्रत्येक परमाणु की सत्ता पृथक् और स्वतन्त्र स्वीकार की गई है। इसके साथ ही वह सजातीय और विजातीय परमाणुओं से व्यावृत है। परमाणुओं में जब कोई सम्बन्ध ही नहीं, तो अवयवी के अस्तित्व को कैसे स्वीकार किया जा सकता है? बौद्धदर्शन में सामान्य तत्त्व को एक कल्पनात्मक वस्तु माना गया है। परन्तु चूँकि वह स्वलक्षण की प्राप्ति में कारण होता है, अतः मिथ्या होते हुए भी उसे पदार्थ की श्रेणी में रखा गया है। मनुष्यत्व, गोत्व आदि को सामान्य तत्त्व कहा गया है। स्वलक्षण तत्त्व अर्थक्रियाकारी है, अतः परमार्थ सत् है। पर सामान्य अर्थ क्रियाकारी नहीं, अतः उसे संवृति सत् माना है।[४] सामान्य को कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं। धर्मकीर्ति ने स्वलक्षण और सामान्य लक्षण के भेद को बड़ी स्पष्टता के साथ प्रस्तुत किया है[५]—

स्वलक्षण	सामान्यलक्षण
१. अर्थक्रिया में समर्थ	१. अर्थक्रिया में असमर्थ
२. असदृश-सर्वतो व्यावृत	२. सदृश-सर्व व्यक्ति साधारण
३. शब्दाविषय (अवाच्य)	३. शब्दविषय (वाच्य)
४. स्वातिरिक्त निमित्त के होने पर स्वविषयक बुद्धि का अभाव	४. स्वातिरिक्त निमित्त के होने पर स्वविषयक बुद्धि का सद्भाव

१. विसुद्धिमग्ग, ८।
२. चतुःशतकम्, ३४८।
३. संयुत्तनिकाय, द्वितीय भाग, पृ० २४।
४. प्रमाणवार्तिक, २-३; तर्कभाषा, पृ० ११।
५. प्रमाणवार्तिक, २. १-३, २७-२८, ५०-५४; न्यायविनिश्चय, पृ० २३-२४; न्यायावतार वार्त्तिक वृत्ति, भाषा टिप्पण, पृ० २११।

५. परमार्थसत्—अकल्पित	५. संवृति सत्—कल्पित
६. सस्वभाव	६. निःस्वभाव
७. वस्तु	७. अवस्तु
८. असाधारण	८. साधारण
९. संकेत स्मरणानपेक्षप्रतिपत्तिकत्व	९. संकेत स्मरणसापेक्षप्रतिपत्तिकत्व
१०. सन्निधान-असन्निधान से स्फुट या अस्फुट रूप प्रतिभास भेद का जनक	१०. सन्निधान-असन्निधान से स्फुट या अस्फुट रूप प्रतिभास भेद का अजनक

यहाँ यह द्रष्टव्य है कि दिङ्नाग और धर्मकीर्ति ने प्रमाण को द्वैविध्य मानकर प्रमेय को भी द्वैविध्य माना है। इनमें स्वलक्षण प्रत्यक्षगम्य है और सामान्यलक्षण अनुमानगम्य है। अनुमान परोक्ष के अन्तर्गत् आता है।

जैनदर्शन प्रमेय भी एक ही मानता है—द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु। वह किसी को स्पष्ट प्रतिभासित होता है और किसी को अस्पष्ट। यह ज्ञाता की शक्ति पर अवलम्बित है। अतः यहाँ भी प्रमेय की प्रतीति प्रत्यक्ष और परोक्ष, दोनों रूप से होती है। जैनों का प्रत्यक्ष बौद्धों का स्वलक्षण है और जैनों का परोक्ष बौद्धों का सामान्य है। दोनों मान्यताओं में अन्तर यह है—

१. जैनदर्शन वस्तु को सामान्य-विशेषात्मक मानता है, जबकि बौद्धदर्शन उसका निषेध करता है।
२. जैनदर्शन की दृष्टि में वस्तु का स्वरूप और पररूप, दोनों सापेक्षिक और वास्तविक हैं, जबकि बौद्धों की दृष्टि में दोनों का अस्तित्व होते हुए भी पररूप कल्पित और वासनाजन्य है।
३. कल्पित और वासनाजन्य होते हुए भी बौद्धदर्शन की दृष्टि में पररूप अर्थ से संबद्ध है, पर जैनदर्शन उसे इस स्थिति में अर्थ से कथंचित् असंबद्ध मानता है।
४. बौद्धों ने स्वलक्षण और सामान्यलक्षण के प्रतिपादन में क्षणभंगवाद की प्रस्थापना की है। जैन भी क्षण-भंगवाद मानते हैं, पर पर्याय की दृष्टि से। यह पर्याय उत्पाद और व्यय का प्रतीक है।

जैनदर्शन का ध्रौव्य बौद्धधर्म का 'सन्तान' कहा जा सकता है। ध्रौव्य में उत्पाद-व्यय के माध्यम से न तो शाश्वतवाद और उच्छेदवाद का प्रसंग उपस्थित होता है और न उसका दूसरे सजातीय या विजातीय द्रव्य रूप से परिणमन होता है। 'सन्तान' भी अपने नियत पूर्वक्षण नियत उत्तरक्षण के साथ कार्यकारण भाव रूप से सम्बद्ध रहते हैं।[1] अन्तर यह है—

१. इस "संतान" को बौद्धदर्शन ने पंक्ति और सेना के समान मृषा और व्यवहारतः कल्पित माना है,[2] पर जैनदर्शन ध्रौव्य को परमार्थ सत् मानता है। वह उसे तद्द्रव्यत्व का नियामक प्रस्थापित करता है। हर पर्याय अपने स्वरूपास्तित्व में रहती है। वह कभी न तो द्रव्यान्तर में परिणत हो सकती है और न विलीन हो सकती है।

---

१. यस्मिन्नेव तु सन्ताने, अहिता कर्मवासना।
फलं तत्रैव संधत्ते, कार्पासे रक्तता यथा॥ तत्त्वसंग्रह पञ्जिका, पृ० १८२ में उद्धृत।

२. सन्तानः समुदायश्च पंक्तिसेनादिवन्मृषा—बोधिचर्यावतार, पृ० ३३४।

२. संतान की अन्तिम परिणति तो निर्वाण में चित्तसंतति की समूलोच्छिन्नता के रूप में द्रष्टव्य है[1]। परन्तु द्रव्य का समूलोच्छेद कभी नहीं होता। वह तो अर्थ-पर्याय के रूप में परिणमन करता रहता है।

३. द्रव्य, ध्रौव्य और गुण समानार्थक शब्द हैं। 'ध्रौव्य' या 'द्रव्य' में जो अन्वयांश है, वह 'सन्तान' में नहीं।

इस प्रसंग में यह उल्लेखनीय है कि जैनदर्शन द्रव्य की अनेकान्तिक व्यवस्था करता है। उसकी दृष्टि में प्रत्येक द्रव्य अनंतधर्मात्मक है। उसमें कुछ धर्म सामान्यात्मक होते हैं और कुछ विशेषात्मक। सामान्य द्रव्यात्मक हैं और विशेष पर्यायात्मक। सामान्य के दो भेद हैं—तिर्यक् सामान्य (सादृश्यास्तित्व) और ऊर्ध्वता सामान्य (स्वरूपास्तित्व)। इसी प्रकार विशेष के भी दो प्रकार हैं—तिर्यक् विशेष और ऊर्ध्वता विशेष।

बौद्धदर्शन सामान्य को वस्तु सत् नहीं मानता, वह तो उसे कल्पित मानता है। एकाकार प्रत्यय होने से अभेद दिखाई देने लगता है। वस्तुतः उनमें अभेद नहीं, भेद ही है। एकाकार परामर्श होने का कारण विजातीय व्यावृत्ति है। एक ही गो को अगो व्यावृत्त होने से गो कहा जाता है, अपशु व्यावृत्त होने से पशु कहा जाता है, अद्रव्य व्यावृत्त होने से द्रव्य कहा जाता है और असद् व्यावृत्त होने से सत् कहा जाता है। इस प्रकार व्यावृत्ति के भेद से जातिभेद की कल्पना की जाती है। जितनी परवस्तुएँ हों, उतनी व्यावृत्तियाँ उस वस्तु में कल्पित की जा सकती हैं। अतएव सामान्य बुद्धि का विषय वस्तु सत् सामान्य नहीं, किन्तु अन्यापोह ही मानना चाहिए—

एकार्थ प्रतिभासिन्या, भावान्नाश्रित्य भेदतः।
पररूपं स्वरूपेण, यया संव्रियते धिया॥
तया संवृत नानात्वा, संवृत्या भेदिनः स्वयं।
अभेदिन इवाभान्ति, भेदा रूपेण केनचित्॥
तस्या अभिप्रायवशात्, सामान्यं सत् प्रकीर्तितं।
तदसत् परमार्थेन, यथा संकल्पितं तया॥[2]
तस्माद् यतो यतोऽर्थानां, व्यावृत्तिस्तन्निबन्धनाः।
जातिभेदाः प्रकल्प्यन्ते, तद्विशेषावगाहिनः॥[3]

बौद्धों के इस अवस्तुरूप सामान्यवाद को जैनों ने स्वीकार नहीं किया। उन्होंने अनेकान्तवाद पर आधारित सामान्य की कल्पना की। उनका मत है कि सादृश्य प्रत्यय पर्यायनिष्ठ और व्यक्तिनिष्ठ रहता है, अतः अनेक है। तिर्यक्सामान्य एक काल में अनेक देशों में स्थित अनेक पदार्थों में समानता की अभिव्यक्ति करता है और ऊर्ध्वतासामान्य उसके ध्रौव्यात्मक तत्त्व पर विचार करता है। जैनों का यह सामान्यवाद सांख्य के परिणामवाद से मिलता-जुलता है। वेदान्त का

१. दिशं न काञ्चिद्विदिशं न काञ्चित्, नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षम्।
दीपो यथा निर्वृतिमभ्युपेतः, स्नेहक्षयात् केवलमेति शान्तिम्॥—सौन्दरानन्द, १६. २८-२९।

२. प्रमाणवार्तिक, ३, ६७-६९।

३. वही, ३, ४०; ३, १३३।

चिद्ब्रह्म और शब्दाद्वैतवाद का शब्दब्रह्म भी लगभग इसी प्रकार का है। नैयायिकों का सामान्य नित्य और व्यापक है, जबकि जैनों का सामान्य अनित्य और अव्यापक है। मीमांसकों का सामान्य अनेकान्तवादी होते हुए भी एकान्तवाद की ओर अधिक झुका हुआ है। बौद्धों ने प्रतीत्यसमुत्पाद के माध्यम से पदार्थ को एकान्तिक रूप से क्षणिक माना। जैनाचार्य प्रतीत्यसमुत्पाद के स्थान पर उपादानोपादियभाव को मानते हैं। उनका द्रव्य कूटस्थनित्य न होकर अन्वयिपर्याय प्रवाह के रूप में अविच्छिन्न है। यही उसका ऊर्ध्वतासामान्य है। वैशेषिक एवं नैयायिकों के समवायिकरण से इसकी तुलना की जा सकती है।

इस प्रकार जैनदर्शन में द्रव्य को सामान्य-विशेषात्मक और द्रव्यपर्यायात्मक माना गया है। सामान्य-विशेषात्मक विशेषण पदार्थ के धर्मों की ओर संकेत करता है, जबकि द्रव्यपर्यायात्मक विशेषण उसके परिणमन की ओर। दोनों विशेषण पदार्थ की परिणमनशीलता और उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मकता को स्पष्ट कर देते हैं।

इस प्रकार जैनधर्म में द्रव्य का जो स्वरूप निर्दिष्ट है, लगभग वही स्वरूप बौद्धधर्म में भी स्वीकार किया गया है। जैनधर्म के निश्चयनय और व्यवहारनय बौद्धदर्शन के परमार्थ सत् और संवृतिसत् हैं। स्वलक्षण और सामान्यलक्षण भी इन्हीं के नामान्तर हैं। पर अन्तर यह है कि द्रव्य को 'संस्कृत' स्वरूप मानते हुए भी बौद्धदर्शन, विशेषतः माध्यमिक सम्प्रदाय, उसे निःस्वभाव अथवा शून्य कह देता है। इसकी सिद्धि में उसका कहना है कि संस्कृत रूप से उत्पाद आदि के स्वीकार किये जाने पर उत्पाद, स्थिति और भंग में सभी वस्तुओं की पुनः उत्पत्ति होती है और पुनः उत्पत्ति होने पर उत्पत्ति के बाद उत्पत्ति होगी। जैसे उत्पत्ति के बाद उत्पत्ति होना न्यायोचित है, वैसे भंग का होना भी न्यायोचित है। इसलिए भंग का भी, संस्कृतत्व होने के कारण, उत्पाद, भंग और स्थिति से सम्बन्ध है। अतएव भंग का भी अन्य भंग के सद्भाव से विनाश होगा। उसके बाद होने वाले भंग का भी विनाश होगा। इस प्रकार अनवस्था दोष हो जायगा और अनवस्था होने पर सभी पदार्थों की असिद्धि हो जायेगी। इसलिए स्वभावतः संस्कृत लक्षणों की सिद्धि नहीं हो सकती। वे शून्य और निःस्वभाव हैं। जो दिखाई देते हैं, वे भी माया के समान हैं—

उत्पादस्थितिभङ्गानां युगपन्नास्ति संभवः।
क्रमशः संभवो नास्ति, सम्भवो विद्यते कदा॥
उत्पादादिषु सर्वेषु, सर्वेषां सम्भवः पुनः।
तस्मादुत्पादवत् भङ्गो, भङ्गवद् दृश्यते स्थितिः॥[1]

द्रव्य रूप भेद

जैन दर्शन में जिस तरह से द्रव्य के भेद-प्रभेद हुए हैं, बौद्धदर्शन में भी उसी तरह से रूप का विस्तार हुआ है। रूप को अभिधम्मत्थसंगहो में पाँच प्रकार से निर्दिष्ट किया गया है—समुद्देश विभाग, समुत्थान, कलाप एवं प्रवृत्तिक्रम। समुद्देश में पृथ्वी, अप्, तेज और वायु ये चार महाभूत हैं और उनका आश्रय लेकर उत्पन्न होने वाले रूपों को स्थविरवाद में ग्यारह प्रकार से बताया गया है—

---

१. चतुःशतकम्, ३६०-३६१।

१. भूत रूप ४	पृथ्वी, अप्, तेज और वायु	निष्पन्न रूप
२. प्रसाद रूप ५	चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा और काय	
३. गोचर रूप ५	रूप, शब्द, गंध, रस और स्पृष्टव्य	
४. भाव रूप २	स्त्रीत्व और पुरुषत्व	
५. हृदय रूप १	हृदय वस्तु	
६. जीवित रूप १	जीवितेन्द्रिय (कर्मज रूपों की आयु)	
७. आहार रूप १	कवलीकार आहार	
८. परिच्छेद रूप १	आकाशधातु	अनिष्पन्न रूप
९. विज्ञप्तिरूप २	काय एवं वाग्विज्ञप्ति	
१०. विकार रूप ३	लघुता, मृदुता, कर्मण्यता व विज्ञप्तिद्वय	
११. लक्षण रूप ४	उपचय, संतति, जरता एवं अनित्यता	

वसुबन्धु ने रूप के ११ प्रकार एक अलग ढंग से दिये हैं—५ इन्द्रिय, ५ इन्द्रियों के विषय और १ अविज्ञप्ति। उन्होंने इसके २० प्रकार भी बताये हैं—

१. मूल जाति के वर्ण ४	नील, लोहित, पीत और अवदात
२. संस्थान ८	दीर्घ, ह्रस्व, वृत्त, परिमण्डल, उन्नत, अवनत, शात (सम) और विशात (विषम)।
३. वर्ण ८	अभ्र, धूम, रज, महिका (वाष्प), छाया, आतप, आलोक और अन्धकार।

कुछ आचार्य 'नभस्' को भी वर्ण मानकर उसकी संख्या २१ कर देते हैं। सौत्रान्तिक संस्थान और वर्ण को पृथक् नहीं मानते, जबकि वैभाषिक मानते हैं। कुछ वैभाषिक आचार्य आतप और आलोक को ही वर्ण मानते हैं, क्योंकि नील, लोहित आदि का ज्ञान दीर्घ, ह्रस्व आदि आकार के रूप में दिखाई देता है। सौत्रान्तिकों के अनुसार यह मान्यता सही नहीं। क्योंकि एक ही द्रव्य उभयथा कैसे हो सकता है और वह वर्ण संस्थानात्मक कैसे हो सकता है?

जैनधर्म में इन महाभूतों को 'स्कन्ध' कहा गया है। स्कन्ध सामान्य संज्ञा है। बौद्धधर्म इसके ही आश्रय से चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा एवं काय को उत्पन्न मानता है, जिन्हें उपादाय रूप कहा गया है। जैन-बौद्धधर्म में इन्हें 'पंचेन्द्रिय' भी कहा जाता है। रूप, रस, गंध, शब्द तथा अप् धातु वर्जित भूतत्रय संख्यात नामक स्पृष्टव्य को "गोचर" रूप कहा है। जैनधर्म में इनमें से कुछ पुद्गल के लक्षण के रूप में आ जाते हैं और कुछ पुद्गल की पर्यायों के रूप में अर्न्तभूत हो जाते हैं।

चार भूत रूप, ५ उपादाय रूप, ५ गोचर रूप, २ भाव रूप, हृदय रूप, जीवित रूप व आहार रूप, ये अठारह प्रकार के रूप स्वभाव रूप, लक्षण रूप, निष्पन्न रूप, रूपरूप और संमर्षन रूप होते हैं। यहाँ सभाव रूप से द्रव्यवाचक है, परमार्थ रूप से वह सत् स्वभावी है। परन्तु यहाँ परमार्थ रूप से आकाशादि का अस्तित्व स्वीकार नहीं किया गया। इन रूपों का लक्षण अनित्यता, दुःखता, अनात्मता तथा उपचय, संतति, जरता नामक उत्पाद, स्थिति और भङ्ग है। आकाशादि में ये लक्षण नहीं पाये जाते। अतः बौद्धधर्म में उन्हें 'अलक्षण रूप' माना गया है। परन्तु जैनदर्शन में आकाश को एक स्वतन्त्र द्रव्य के रूप में प्रस्तुत किया गया है।

बौद्धदर्शन इस दृष्टि से भेदवादी है और असत्कार्यवादी है। वहाँ किसी भी पदार्थ में अन्वय नहीं पाया जाता। इसलिए क्षणभंगवाद और शून्यवाद जैसे सिद्धान्तों को उसमें चरम सत्य माना गया है। परन्तु जैन 'भेदाभेदवाद' को स्वीकार करता है। जितना सत्य भेद में है, उतना ही सत्य अभेद में है। एक दूसरे के बिना उसका अस्तित्व नहीं। पदार्थ न केवल सामान्यात्मक है और न केवल विशेषात्मक, बल्कि सामान्य-विशेषात्मक है। द्रव्य का यही वास्तविक स्वरूप है। उसका यह स्वभाव है। अनेकान्तात्मक दृष्टि से वह कथञ्चित् भिन्न है और कथञ्चित् अभिन्न। अभेद द्रव्य का प्रतीक है और भेद पर्याय का। द्रव्य और पर्यायों का यह स्वाभाविक परिणमन होता रहता है। उपादान और निमित्त कारणों के माध्यम से पदार्थों का संगठन और विघटन भी होता रहता है। इसके लिए किसी ईश्वर आदि की आवश्यकता नहीं रहती।

पञ्चस्कन्धों को 'संस्कृत' कहा जाता है। स्कन्ध का तात्पर्य है-राशि अर्थात् संस्कृत पदार्थ। संस्कृत के दो भेद हैं—सास्रव और अनास्रव। उपादान स्कन्ध (लोभ और दृष्टि) सास्रव हैं तथा पञ्च स्कन्ध अनास्रव हैं।

जैनधर्म में रूप उस अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ; जिस अर्थ में बौद्धधर्म में प्रयुक्त हुआ है। फिर भी उसका प्रयोग अनेक अर्थों में यहाँ मिलता है। कहीं चक्षु के द्वारा ग्राह्य शुक्लादि गुणों के अर्थ में उसका प्रयोग हुआ है, जैसे-रूप, रस, गन्ध, स्पर्श। कहीं रूप का अर्थ स्वभाव भी है। जैसे अनन्त रूप अर्थात् अनन्त स्वभाव।[१] कहीं-कहीं रूप का अर्थ निर्ग्रन्थ साधुओं की वीतराग मुद्रा भी किया गया है।[२] बौद्धधर्म में वर्णित भूतरूपों को जैनधर्म में एकेन्द्रिय जीवों के आश्रय के रूप में उल्लिखित किया गया है।

वर्ण शब्द का भी अनेक अर्थों में प्रयोग हुआ है। जैसे शुक्लादिक वर्ण, अक्षर, ब्राह्मण आदि जाति विशेष, यश आदि।[३] वर्ण नामका एक नाम कर्म भी है, जो पाँच प्रकार का है—कृष्ण, नील, रुधिर, हारिद्र और शुक्ल।[४] यहाँ हरित और कृष्ण का बौद्धधर्मोक्त वर्णों के अतिरिक्त उल्लेख है। सर्वार्थसिद्धि में हरित के स्थान पर पीत वर्ण नियोजित किया गया है।[५] लेश्या के प्रकरण में इन वर्णों की संख्या छह हो गई है। कृष्ण, नील, कापोत, पीत, पद्म और शुक्ल।[६]

जैनधर्म में संस्थान भी नामकर्म का भेद है। इसका अर्थ है-आकृति। जिसके उदय से औदारिकादि शरीरों की आकृति बनती है, वह संस्थान नामकर्म है। इसके छह भेद किये गये हैं— १. समचतुस्र (समचक्र), २. न्यग्रोध (ऊपर विशाल और नीचे लघु), ३. स्वाति (ऊपर लघु और नीचे भारी), ४. कुब्ज (कुबड़ापन), ५. वामन और ६. हुँडक (अंगोपांगों की बेतरतीब हुण्ड की तरह रचना)[७]। पूज्यपाद ने संस्थान के वृत्त, त्रिकोण, चतुष्कोण, आयत, परिमण्डल आदि भेद भी किये हैं।[८] इन संस्थानों में बौद्धधर्मोक्त प्रायः सभी संस्थान अन्तर्भूत हो जाते हैं।

---

१. राजवार्तिक, १, २७।
२. प्रवचनसार, ता. वृ. गाथा, २०३।
३. भगवती आराधना, वि. गा. ४७।
४. षट्खण्डागम, ६।१, ९-१, सूत्र ३७।
५. सर्वार्थसिद्धि, ५.२३।
६. षट्खण्डागम, १,१,१, सूत्र, १३६।
७. षट्खण्डागम, ६।१,९१, सूत्र, ३४।
८. सर्वार्थसिद्धि, ५, २४।

शब्द

जो उच्चरित होता है, वह शब्द है-सद् दीयति उच्चारीयतीति सद्दो। अर्थात् श्रोत्रविज्ञान के आलम्बनभूत सभी जीव-अजीव शब्दों को शब्द कहते हैं। सजीव सत्वों के भाव प्रकट करने वाले हँसने, रोने जैसे शब्द चित्त से उत्पन्न होते हैं तथा उदर शब्द, मेघ शब्द आदि बाह्य शब्द ऋतु से उत्पन्न होते हैं।[१] वसुबन्धु ने शब्द आठ प्रकार का बताया है। उनके अनुसार वह मूलतः चार प्रकार का है—उपात्त महाभूतहेतुक (हस्त, वाक्शब्द), अनुपात्तमहाभूत हेतुक (वायु, नदी शब्द) सत्त्वाख्य (वाग्विज्ञप्ति) एवं असत्त्वाख्य (अन्य शब्द)। ये चारों शब्द मनोज्ञ और अमनोज्ञ भी होते हैं। उपात्त वह है, जो चित्त चैत्त के अधिष्ठान भाव से उपगृहीत अथवा स्वीकृत हो। पंच ज्ञानेन्द्रिय भूत रूप चित्त से उपगृहीत हैं। लोक में इसे सचेतन या सजीव कहा जाता है। कुछ आचार्य प्रथम दो प्रकार के शब्द युगपत् मानते हैं, परन्तु वैभाषिक इसे स्वीकार नहीं करते।

जैनधर्म में शब्द को ध्वनिरूपात्मक माना गया है[२]। अकलंक ने शब्द को अर्थाभिव्यक्तिकारक कहा है।[३] यह दो प्रकार का है—भाषात्मक और अभाषात्मक। भाषात्मक शब्द के दो भेद हैं—अक्षरात्मक (संस्कृत, प्राकृत आदि भाषायें) तथा अनक्षरात्मक (द्वीन्द्रियादि के शब्द-रूप एवं दिव्यध्वनि रूप)। अभाषात्मक शब्द दो प्रकार के हैं—प्रायोगिक और वैस्रसिक। प्रायोगिक शब्द चार प्रकार का है—

१. तत (चमड़े से मढे हुए पुष्कर, भेरी आदि का शब्द)।
२. वितत (तांत वाले वीणा और सुघोष से उत्पन्न होने वाला शब्द)।
३. घन (ताल, भेरी, मृदंग आदि के ताड़न से उत्पन्न होने वाला शब्द)।
४. सौषिर (बांसुरी और शंख आदि के फूकने से उत्पन्न होने वाला शब्द)।

धवलाकार ने घोष और भाषा को भी इसी में संयोजित किया है। मेघादि से उत्पन्न होनेवाले शब्द वैस्रसिक हैं। ये शब्द स्कंधजन्य हैं। स्कन्ध परमाणुदल का संघात है और वे शब्द स्पर्शित होने से शब्द उत्पन्न करते हैं। इस प्रकार शब्द नियत रूप से उत्पाद्य है। अतः वह पुद्गल की पर्याय है, आकाश का गुण नहीं।[४]

यहाँ सजीव अथवा उपात्त शब्द भाषात्मक शब्द जैसा है तथा अजीव अथवा अनुपात्तिक शब्द अभाषात्मक शब्द जैसा है। अनुपात्त महाभूतहेतुक और वैस्रसिक, दोनों समानार्थक हैं।

रस और गन्ध

बौद्धधर्म में रस (जिसका आस्वाद किया जा सके) छह प्रकार का है—मधुर, आम्ल, लवण, कटु, कषाय और तिक्त[५]। षट्खण्डागम में लवण को छोड़कर शेष पाँचों रसों को स्वीकार किया गया है।[६] जो अपने आधारभूत द्रव्य को सूचित करे, वह गंध है—गन्धयति अत्तनो वत्थुं सूचेतीति

१. अभिधम्मत्थसंगहो, ६, ४०।
२. धवला, १।१,३३।
३. राजवार्तिक, ५,२४।
४. पंचास्तिकाय, ७९; राजवार्तिक, ५,१८।
५. अभिधम्मत्थसंगहो, ६-६, अभिधर्मकोश, १-१०।
६. षट्खण्डागम, ६,१,९,१, सूत्र ३९।

गन्धो। यह गंध चार प्रकार का है—सुगन्ध, दुर्गन्ध, उत्कृष्ट (सम) और अनुत्कृष्ट (विषम)। प्रकरण शास्त्र में विषम गंध को न मानकर तीन ही भेद किये गये हैं[1]। जैनधर्म में गंध भी नामकर्म का भेद है। जिस कर्म स्कंध के उदय से जीव के शरीर में जाति के प्रति नियत गंध उत्पन्न होता है, उस कर्म स्कन्ध को गन्ध कहा गया है। वह दो प्रकार का है—सुरभि और दुरभि।[2] सम, विषम जैसे भेद यहाँ नहीं मिलते।

स्पृष्टव्य

स्पर्श करने योग्य धर्म को 'स्पृष्टव्य' कहा गया है। यह स्पृष्टव्य गुण पृथ्वी, वायु और तेजस् धातुओं में ही होता है, अप् धातु में नहीं, सूक्ष्म न होने के कारण।[3] शीतल धातु को अप् नहीं, बल्कि शीतल तेजस् माना गया है। अप् धातु के स्पर्शकाल में अप् का ज्ञान भ्रम मात्र है। वस्तुतः अप् में रहने वाली पृथ्वी, वायु अथवा तेजस् धातु का ही सर्वप्रथम स्पर्श होता है, जो मनोद्वार वीथि से जाना जाता है। यह ११ प्रकार का है—महाभूत चतुष्क, श्लक्ष्णत्व, कर्कशत्व, गुरुत्व, लघुत्व, शीतत्व, जिघत्सा (बुभुक्षा) और पिपासा। यहाँ यह दृष्टव्य है कि स्थविरवाद अप् धातु में स्पृष्टव्य नहीं मानता, पर वसुबन्धु उसे मानते हुए प्रतीत होते हैं।[4]

जैनधर्म में स्पर्श भी नामकर्म का भेद है। उसे आठ प्रकार का बताया गया है—कर्कश, मृदुक, गुरुक, लघुक, स्निग्ध, रुक्ष, शीत और उष्ण। निक्षेप की दृष्टि से स्पर्श के नाम, स्थापना, द्रव्य, एकक्षेत्र, अनन्तरक्षेत्र, देश, कर्मस्पर्श, त्वक्स्पर्श, स्पर्श-स्पर्श, सर्वस्पर्श, बन्धस्पर्श, भव्यस्पर्श, भावस्पर्श आदि अनेक भेद किये गये हैं। स्पर्श विषयक अनेक प्ररूपणाओं का भी वर्णन यहाँ मिलता है। इतना विस्तृत वर्णन बौद्धधर्म में नहीं मिलता। बौद्धधर्म में वर्णित ११ प्रकार जैनधर्म में वर्णित ८ प्रकारों से मिलते-जुलते हैं।

प्रसादरूप

स्वच्छ, अनाविल तथा प्रसन्न रूप को प्रसादरूप कहते हैं। ये प्रसादरूप रूपकलाप ही होते हैं। इनमें एक स्वच्छ धातु होती है, जो सम्बद्ध आलम्बनों को प्रतिभासित करती है।

चक्षुर्विज्ञान का अधिष्ठान होकर जो सम या विषम आलम्बन को कहने वाले की तरह होती है, उसे चक्षुर्धातु कहते हैं। चक्षुःप्रसाद में चक्षुर्विज्ञान आश्रित होता है। चक्षुर्विज्ञान ही रूपालम्बन के समत्व-विषमत्व को जानते हैं। चक्षुः पिण्ड में जिस स्थान पर प्रतिबिम्ब पड़ता है, उसे ही चक्षु-प्रसाद का स्थान कहते हैं। उसका परिमाण जूँ (यूका) के शिर के बराबर होता है और उसके सात स्तर होते हैं। इसमें दस रूप रहते हैं—पृथ्वी, अप्, तेज, वायु, वर्ण, गंध, रस, ओजस्, जीवित तथा चक्षुप्रसाद। साथ ही चित्तज, ऋतुज, आहारज एवं कर्मज कलाप रूप रहते हैं। इसी प्रकार श्रोत्रादि के विषय में भी समझना चाहिए।

---

१. अभिधर्मकोश, १-१०।
२. सर्वार्थसिद्धि, ५,२३।
३. विभावली, पृ० १४९।
४. अभिधर्मकोश, १,१०।

श्रोत्रप्रसाद कर्णकुहर के अन्तर्भाग में मुद्रिका सदृश एक अत्यन्त निगूढ़ स्थान है, जहाँ लोम सदृश तन्तु रहते हैं, उस स्थान पर श्रोत्रप्रसाद कलाप समूह रहता है। नासिका के अन्तर्भाग में अजाक्षुर सदृश एक स्थान विशेष में अनेक घ्राणप्रसाद कलाप रहते हैं। केश, लोम आदि ३२ कुत्सित कोट्ठास एवं अकुशल पाप धर्मों का स्थान काय है। कायप्रसाद सम्पूर्ण शरीर में व्याप्त होकर रहता है।

ये पाँचों प्रसाद रूप तृष्णा मूलक कर्मों से उत्पन्न होते हैं और अपने आधारभूत पुद्गल को रूपादि आलम्बनों की ओर आकर्षित करते हैं। इसलिए कामभूमि में रहने वाले सत्व इनके आकर्षण से रूपावलम्बन का दर्शन, श्रवण, घ्राण, आस्वादन और स्पर्श कराते हैं। ये पाँचों इन्द्रियाँ चक्षुर्विज्ञान, श्रोत्रविज्ञानादि के आश्रयभूत होती हैं[1]।

ये सभी रूप अहेतुक (अलोम आदि अव्याकृत हेतुओं से असंप्रयुक्त), सप्रत्यय (कर्म, चित्त, ऋतु एवं आहार में से किसी एक प्रत्यय से उत्पन्न होने वाले), सास्रव (लोम, दृष्टि एवं मोह के साथ उत्पन्न होने वाले) संस्कृत, लौकिक, कामावचर, अनालम्बन तथा अप्रहातव्य हैं। इनमें प्रसाद नामक पाँच प्रकार के रूप आध्यात्मिक हैं। ये आध्यात्मिक रूप आत्मा को उद्दिष्ट या अधिकृत करके प्रवृत्त होते हैं अर्थात् आत्मा के रूप में मिथ्या उपादान करके व्यवहृत होते हैं। शेष २३ रूप बाह्य रूप हैं। वे स्कन्ध के उपकारक नहीं होते हैं।

प्रसाद एवं हृदय नामक छह प्रकार के रूपों को 'वस्तुरूप' कहते हैं। ये चित्त-चैतसिकों के आश्रय होते हैं। शेष रूप अवस्तुरूप होते हैं। प्रसाद रूप एवं विज्ञप्तिद्वय नामक सात प्रकार के रूप द्वाररूप हैं, क्योंकि प्रसादरूप चक्षुद्वार आदि वीथियों को उत्पन्न करते हैं तथा विज्ञप्तिद्वय कर्म के उत्पत्ति के कारण (द्वार) होते हैं। शेष रूप अवद्वार रूप हैं। प्रसार (१) भाव (२) तथा जीवित (१) नामक आठ प्रकार के रूप इन्द्रिय रूप हैं। इनका अपने-अपने कृत्यों पर आधिपत्य होता है। शेष अनिन्द्रिय रूप हैं। प्रसाद एवं विषय नामक बारह प्रकार के रूप औदारिक रूप (स्पष्ट प्रतिभासित होने वाले), सन्ति के रूप (ज्ञान द्वारा प्रतिभासित होने वाले) तथा सप्रतिघरूप (अन्योन्य संघट्टन करके वीथिचित्रों को उत्पन्न करने वाले) होते हैं। शेष रूप सूक्ष्म, दूरेरूप तथा अप्रतिघरूप हैं। कर्मज रूप 'उपादिण्ण' (उपादत्त) रूप हैं। वे तृष्णा, दृष्टि आदि लौकिक कुशल या अकुशल कर्मों का आलम्बन करते हैं। कर्मज रूपों से भिन्न चित्रज, ऋतुज एवं आहारज रूप 'अनुपादिन्न' रूप हैं। रूपायतन सन्निदर्शन रूप (रूपालम्बन) है। शेष अनिदर्शन रूप हैं। चक्षुष् एवं श्रोत्र दोनों स्वसमीप अप्राप्त (अघट्टित) आलम्बन का ग्रहण करते हैं तथा घ्राण, जिह्वा एवं काय नाम प्रसाद रूप सम्प्राप्त आलम्बन का ग्रहण करते हैं। इसलिए इन्हें गोचर ग्राहक रूप कहा जाता है। शेष रूप अगोचर ग्राहक हैं। वर्ण, गन्ध, रस, ओजस् एवं भूतचतुष्क ये आठों रूप अविनिर्भोगरूप (पृथक्-पृथक् उत्पन्न होकर पिण्डीभूत होकर अवस्थित रहते हैं। शेष रूप विनिर्भोग रूप हैं।[2]

कर्म, चित्त, ऋतु एवं आहार ये चारों तत्त्व रूप के उत्पादक कारण हैं। इन चारों से किस

१. विशेष देखिये, परमत्थदीपिनी, पृ० २३३-३४; विसुद्धिमग्ग, पृ० ३०८-११।

२. विस्तार से देखिये, अभिधम्मत्थसंगहो का छठा उद्देश।

प्रकार रूपों की उत्पत्ति होती है, इसे रूप समुत्थानकलाप में स्पष्ट किया गया है। इसी प्रकार रूपकलापों की उत्पत्ति, स्थिति और भंग का विवेचन रूपकलापविभाग में उपलब्ध है।

जैन दर्शन में इस प्रकार के रूपकलापों के विषय में इतने विस्तार से चर्चा नहीं मिलती। इनका विषय बहुत कुछ इन्द्रियों के अन्तर्गत प्रस्तुत किया गया है। जैनधर्म में पुद्गल के आठ प्रकार बताये गये हैं—औदारिक, आहार, भाषा, वैक्रियक, मन, श्वासोच्छ्वास, तैजस् और कार्मण। ये सभी वर्गणा प्रकार उपर्युक्त कलापों से मिलते-जुलते हैं। जीवितेन्द्रिय और चित्त का सम्बन्ध आत्मा (श्वासोच्छ्वास) और मन से है। कायविज्ञप्ति, आहार, वाग्विज्ञप्ति का सम्बन्ध क्रमशः औदारिक, कर्मसमुत्थान का सम्बन्ध क्रमशः औदारिक, आहार, भाषा और कार्मण वर्गणा से है। तैजस् और वैक्रियक वर्गणा बौद्धदर्शन में नहीं मिलती। जैनदर्शन की स्कन्ध-निर्माण-प्रक्रिया बौद्धदर्शन से काफी सुलझी और व्यवस्थित दिखाई देती है।

इन्द्रिय

बौद्धधर्म में इन्द्रिय वह है, जो अपने संबद्ध कृत्यों में आधिपत्य बनाये रखे[1]। जैनधर्म में भी इन्द्रियों को अपने-अपने विषयों को सेवन करने में स्वतन्त्र बताया गया है। इस दृष्टि से दोनों व्युत्पत्तियाँ लगभग समान हैं। परन्तु जैनाचार्यों ने इन्द्रिय के कुछ और विशेष अर्थों को स्पष्ट किया है—[2]

(i) इन्द्र का अर्थ आत्मा है। अतः उसे जानने में जो निमित्त होता है, वह इन्द्रिय है।
(ii) सूक्ष्म आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान कराने में जो कारण हो, वह इन्द्रिय है।
(iii) इन्द्र का अर्थ नामकर्म है, अतः नामकर्म से जो रची गई हो, वह इन्द्रिय है।
(iv) जो प्रत्यक्ष में व्यापार करती है, वह इन्द्रिय है।
(v) जो अपने-अपने विषय का स्वतन्त्र आधिपत्य करती हों, वे इन्द्रिय हैं।

ये इन्द्रियाँ पाँच हैं-स्पर्श रसना, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र। यहाँ मन को ईषत् इन्द्रिय स्वीकार किया गया है। ये पाँचों इन्द्रियाँ दो प्रकार की हैं—द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय। शरीर नामकर्म से रचे गये शरीर के चिह्न-विशेष द्रव्येन्द्रिय हैं। वे दो प्रकार की हैं—निवृत्ति और उपकरण। निवृत्ति का अर्थ है—रचना। इन्द्रियों के आकार रूप से अवस्थित शुद्ध आत्म-प्रदेशों की रचना को आभ्यन्तर निवृत्ति और तदाकार प्राप्त पुद्गल प्रचय को बाह्यनिवृत्ति कहते हैं। जो निवृत्ति का उपकार करता है, वह उपकरण कहलाता है। नेत्रेन्द्रिय में कृष्ण और शुक्ल मण्डल आभ्यन्तर उपकरण है तथा पलक और दोनों बरौनी आदि बाह्य उपकरण हैं। इसी प्रकार अन्य इन्द्रियों के विषय में भी विवेचन मिलता है।

इन्द्रिय रूप से परिणत जीव को ही भावेन्द्रिय कहा जाता है। यह दो प्रकार की है—लब्धि और उपयोग। आत्मा के चैतन्य गुण का क्षयोपशम हेतुक विनाश लब्धि है और चैतन्य का परिणमन उपयोग है। भावेन्द्रिय द्रव्यपर्यायात्मक नहीं, बल्कि गुणपर्यायात्मक होती है। ये इन्द्रियाँ ज्ञानावरण के क्षयोपशम से और द्रव्येन्द्रियों के निमित्त से उत्पन्न होती हैं। क्षयोपशम रूप भावेन्द्रियों

१. "अधिपतिट्ठेन इन्द्रियं," "इन्दट्ठं कारेतीति इन्द्रियं",—अट्ठसालिनी, पृ० ९९ एवं २४५।
२. धवला, १. १. १.४, पृ. १३५-१३७; सर्वार्थसिद्धि, १. १. ४; राजवार्तिक, १. १४।

के होने पर ही द्रव्येन्द्रियों की उत्पत्ति होती है। इसलिए भावेन्द्रियाँ कार्य हैं और द्रव्येन्द्रियाँ कारण हैं। इनमें चक्षु और मन अपने विषय को स्पर्श किये बिना ही जानती हैं, अतः वे अप्राप्यकारी हैं। शेष इन्द्रियाँ प्राप्यकारी हैं। घ्राण, चक्षु, श्रोत्र, और जिह्वा इन चार इन्द्रियों का आकार क्रमशः जौ की नली, मसूर, अतिमुक्तक पुष्प तथा अर्धचन्द्र अथवा खुरपा के समान हैं और स्पर्शन् इन्द्रिय अनेक आकार(रूप) है। इनका विषय क्रमशः गन्ध, वर्ण, शब्द, रस और स्पर्श है। ये मूर्तिक पदार्थ को ही विषय करती हैं, जबकि मन मूर्तिक और अमूर्तिक दोनों को विषय करता है।

इन इन्द्रियों के क्षेत्र इस प्रकार निर्दिष्ट किये गये हैं—

इन्द्रिय	एकेन्द्रिय	द्वीन्द्रिय	त्रीन्द्रिय	चतुरिन्द्रिय	असंज्ञी पंचे०	संज्ञी पंचेन्द्रिय
१. स्पर्शन्	४०० धनुष	८०० धनुष	१६०० धनुष	३२०० धनुष	६४०० धनुष	९ योजन
२. रसना		६४ धनुष	१२८ धनुष	२५६ धनुष	५१२ धनुष	९ योजन
३. घ्राण			१०० धनुष	२०० धनुष	४०० धनुष	९ योजन
४. चक्षु				२९५४ धनुष	५९०८ धनुष	४७२६२, $\frac{७}{२०}$
५. श्रोत्र					८००० धनुष	१२ योजन
६. मन						सर्वलोकवर्ती

बौद्धधर्म में चक्षु आदि की गणना इन्द्रियों, आयतनों (असाधारण कारण), धातुओं तथा प्रसाद रूपों में की गई है। इसका तात्पर्य यह है कि चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा और स्पर्श (काय) अपने-अपने विषय को ग्रहण करने में स्वतन्त्र हैं, असाधारण कारण हैं, अपना स्वभाव धारण करते हैं तथा स्पष्ट हैं। इन्हें द्वार भी कहा गया है। इन द्वारों से रूपादि का आलम्बन करने वाली विज्ञान धातुओं की उत्पत्ति होती है। उन्हें द्वारालम्बनतदुत्पन्न कहते हैं।

द्वार	आलम्बन	विज्ञान
चक्षुर्द्वार	रूपालम्बन	चक्षुर्विज्ञान
श्रोत्रद्वार	शब्दालम्बन	श्रोत्रविज्ञान
घ्राणद्वार	गन्धालम्बन	घ्राणविज्ञान
जिह्वाद्वार	रसालम्बन	जिह्वाविज्ञान
कायद्वार	स्पृष्ट्व्यालम्बन	कायविज्ञान
मनोद्वार	धर्मालम्बन	मनोविज्ञान

जैनधर्म के समान भावेन्द्रियों की कल्पना बौद्धधर्म में नहीं है। पाँचों इन्द्रियावरण के क्षयोपशम को भावेन्द्रिय कहते हैं। बौद्धधर्म में इन्द्रियों को कर्मज कहा गया है। उसी रूपकलाप को

१. धवला, १.१.१.४-११५; मूलाचार, १०९१-९२; सर्वार्थसिद्धि, १.१४; २.१६-१९; गोम्मटसार-जीवकांड, १६५; जैनेन्द्रसिद्धान्तकोश, भाग १।

हम भावेन्द्रिय के साथ किसी सीमा तक बैठा सकते हैं। इनके क्षेत्र का वर्णन बौद्धधर्म में नहीं। आकार का वर्णन मिलता है, पर कुछ अन्तर के साथ। बौद्धधर्म में चक्षु, श्रोत्र, घ्राण और जिह्वा को क्रमशः यूंका, मुद्रिका, अजाक्षुर तथा कमलदल के समान बताया है तथा जैनधर्म में मसूर, जौ की नली, अतिमुक्तक पुष्प और खुरपा अथवा अर्धचन्द्र के समान कहा है। दोनों परम्पराओं में कोई विशेष मतभेद नहीं है। बौद्धधर्म में जिसे चक्षुर्धातु व चक्षुद्वार कहा है, वह जैन धर्म का निवृत्ति द्रव्येन्द्रिय है। बौद्धधर्म में जिसे चक्षुप्रसाद कहा है, जैनधर्म का वह आभ्यन्तर उपकरण द्रव्येन्द्रिय है। आलम्बन और विज्ञान में कोई विशेष अन्तर नहीं। पञ्चेन्द्रियों के गोचररूपों को जैनधर्म में इन्द्रियों का विषय कहा है।

स्त्रीत्व और पुरुषत्व ये दो भाव रूप हैं। ये दोनों भावरूप प्रतिसन्धिक्षण से ही स्कन्ध में उत्पन्न हो जाते हैं और कायप्रसाद की तरह संपूर्ण शरीर में व्याप्त होकर विद्यमान रहते हैं। भाव के अनुसार ही उनका लिंग, निमित्त, कुत्त (क्रिया) एवं आकार होता है। हस्त, पाद आदि संस्थान लिंग (नियतचिह्न) हैं, स्मश्रु रहित या युक्त दाढी आदि निमित्त (अनियत चिह्न) हैं, चलनी, चक्की अथवा रथ आदि के साथ क्रीड़ा करना कुत्त (स्वभाव) है तथा विशेष प्रकार का गमन आदि आकप्प (आकार) है।[1] उभयव्यञ्जक योनि का भी कथन मिलता है, जिसमें कहीं स्त्रीत्व का और कहीं पुरुषत्व का प्राधान्य रहता है। स्त्रीभाव और पुरुषभाव रूपों में पुरुषभाव रूप उत्तम तथा स्त्रीभाव रूप हीन माना गया है। कुशल कर्मों से पुरुषभाव और अकुशल कर्मों से स्त्रीभाव की प्राप्ति होती है।[2]

जैनधर्म में इन भाव रूपों को वेदकर्म का परिणाम माना गया है। यह वेद कर्म मोहनीय कर्म से उत्पन्न होता है और स्त्रीभाव, पुरुषभाव तथा नपुंसकभाव को प्राप्त होता है। ये तीनों वेद द्रव्यलिङ्ग और भावलिङ्ग के भेद से दो प्रकार के होते हैं। इन्हें नोकषाय जनक कहा गया है। नाम कर्म के उदय से होने वाली शरीर रचना द्रव्यलिङ्ग है तथा आत्मपरिणाम भावलिङ्ग है। अन्तरङ्ग परिणामों के कारण द्रव्य पुरुष को स्त्रीवेद का और द्रव्य स्त्री को पुरुषवेद का उदय देखा जाता है। भोगभूमिज मनुष्य व तिर्यञ्चों में तथा देवों में स्त्री और पुरुष ये दो ही वेद होते हैं, परन्तु कर्मभूमिज मनुष्य एवं पञ्चेन्द्रिय तिर्यञ्चों में तीनों वेद होते हैं। नारकी जीव नपुंसकवेदी ही होते हैं। पुरुषवेद के कर्म अपेक्षाकृत अधिक शुभ माने जाते हैं।

सिद्धान्तः दोनों में कोई भेद नहीं। वर्णनप्रक्रिया में ही अन्तर है।

हृदयवस्तु को हृदय रूप कहते हैं। इसी के होने पर व्यक्ति कुशल-अकुशल कर्म करता है। पालि त्रिपिटक में हृदयवस्तु के सन्दर्भ में कुछ विशेष जानकारी नहीं मिलती। पर आगे चलकर पट्ठान के आधार पर उसे विकसित किया गया है। फलतः उसे मनोधातु और मनोविज्ञानधातु के आश्रयस्थल के रूप में स्वीकार कर लिया गया।

जीवितेन्द्रिय को जीवित रूप कहा जाता है। यह जीवितेन्द्रिय कर्मज रूपों की आयु है। इसमें कायप्रसाद तथा भावरूप नहीं होते, पर वह सम्पूर्ण शरीर में व्याप्त रहता है। जिससे सहजात धर्म जीवित रहते हैं और जीवन धारण करने में जो अधिपति रहता है, वह जीवितेन्द्रिय कहलाता

१. अभिधम्मत्थसंगहो, ६.७; विभावनी, पृ० १५०।

२. अट्ठसालिनी, पृ० २५९।

है। त्रैधातुक आयु ही जीवितेन्द्रिय है। यह ऊष्म और विज्ञान का आधार है। शरीर से आयु, ऊष्म और विज्ञान के अलग हो जाने पर शरीर काष्ठवत् अचेतन बन जाता है। यह जीवितेन्द्रिय दो प्रकार की होती है—नाम जीवितेन्द्रिय और रूप जीवितेन्द्रिय। नाम जीवितेन्द्रिय अपने संप्रयुक्त धर्मों का अनुपालन करती है और रूप जीवितेन्द्रिय अपने साथ अत्यन्त कर्मज एवं चित्तज रूपों का अनुपालन करती है।[१] प्राणियों का जीवन इन दोनों जीवितेन्द्रियों पर अवलम्बित है। उदक, धात्री एवं नाविक से इसकी उपमा दी जाती है। यही नाम-रूप धर्मों की निरन्तर प्रवृत्ति (संतति) बनाये रखती है। जब तक कर्म अवशिष्ट रहते हैं, तबतक संप्रयुक्त धर्म निरन्तर उत्पन्न होते रहते हैं। इसलिए यह जीवितेन्द्रिय नाम-रूप स्कन्ध संतति में प्रधान होती है। उसी के अनुपालन-सामर्थ्य से कर्मज रूपों की आयु ५१ क्षुद्रक्षण पर्यन्त होती है। स्थविरवाद में इसे सर्वचित्तसाधारण चैतसिकों में अन्यतम माना गया है।

जीवितेन्द्रिय की तुलना आत्मा से की जा सकती है। आत्मा भी सर्वचित्त साधारण चैतसिक जैसा ही है। अन्तर यह है कि बौद्धधर्म के अनुसार परिनिर्वाण प्राप्त होते ही इसका उच्छेद हो जाता है, जबकि जैनधर्म में आत्मा का उच्छेद कभी नहीं होता। कर्म विनिर्मुक्त होने पर वह विशुद्ध अवस्था में आ जाता है।

कवलीकार आहार वह आहार है, जिसका कवल किया जाता है। अतः समस्त खाद्य पदार्थ कवलीकार आहार हैं। यहाँ आहार में सन्निविष्ट ओजस् को ही आहार रूप माना है[२]।

जैनधर्म में उपभोग्य शरीर के योग्य पुद्गलों के ग्रहण को आहार कहते हैं। यह आहार शरीर नामकर्म के उदय तथा विग्रह गति नाम के उदय के अभाव से होता है[३]। जैनागमों में आहार विषयक वर्णन विस्तार से किया गया है। वहाँ आहार के चार भेदों का वर्णन मिलता है—कर्माहारादि, खाद्यादि, काँजी आदि तथा पानकादि। कर्माहारादि में कर्माहार, नोकर्माहार, कवलाहार, लेप्याहार, ओजाहार और मानसाहार का समावेश है[४]। यहाँ कवलाहार और ओजाहार का सम्बन्ध बौद्धधर्म में उल्लिखित कवलीकार आहार और उसके ओजस् आहार से स्पष्ट है। जैनधर्म में "अर्हत् कवलाहार करते हैं या नहीं" यह एक विवाद का विषय रहा है। बौद्धधर्म में इस प्रकार की किसी समस्या का उल्लेख नहीं।

अठारह प्रकार के ये रूप स्वभावरूप, सलक्षणरूप, रूपरूप एवं संमर्शनरूप कहे जाते हैं। इनमें अनित्यता, दुःखता, अनात्मता तथा उपचय, संतति, जरता एवं अनित्यता रूप द्रव्य सत् कहलाते हैं। इन्हें भाव भी कहते हैं।[५] जैनधर्म में भी इनके लिए द्रव्य, सत् और भाव शब्दों का प्रयोग हुआ है।

बौद्धदर्शन की यह रूप की कल्पना रूप के गुणत्व पर आधारित है। उसके अनुसार गुण से व्यतिरिक्त गुणी की अवस्थिति किसी भी तर्क से सिद्ध नहीं होती, पर जैनदर्शन इसमें कथञ्चित् भेद मानता है।

---

१. परमत्थदीपिनी, पृ० २३७; विशुद्धिमग्ग, पृ० ३१२।

२. अभिधम्मत्थसंगहो, ६-१०; विसुद्धिमग्ग, पृ० ३१३; अट्ठसालिनी, पृ० २६५-६।

३. राजवार्तिक, ९.७। ४. अभिधम्मत्थसंगहो, ६.११।

५. मूलाचार, ६७६; भगवती आराधना, ७००; अनागार धर्मामृत, ६.७३।

कुछ धातुएँ या रूप ऐसे होते हैं, जो स्वतः उत्पन्न हो जाते हैं। उन्हें अनिष्पन्न रूप कहा जाता है। इनकी संख्या दस है—परिच्छेद रूप आकाश, विज्ञप्तिद्वय (कायविज्ञप्ति और वाग्विज्ञप्ति), विकाररूप तीन (रूप की लघुता, मृदुता और कर्मण्यता) तथा लक्षणरूप चार (रूप का उपचय, संतति, जरता एवं अनित्यता)। ये परमार्थ सत् नहीं अपितु प्रज्ञप्तिसत् द्रव्य हैं।

आकाशधातु परिच्छेदरूप है। वह चार प्रकार का है–१. अजराकाश, २. परिच्छिन्नाकाश, ३. कसिणुग्घाटिकाकाश और ४. परिच्छेदाकाश। इनमें अजराकाश जैनधर्म का अलोकाकाश है और शेष तीन प्रकार लोकाकाश के रूप में समाहित किये जा सकते हैं।

विज्ञप्तिद्वय शरीरादि की हलन-चलन से संबद्ध हैं। बौद्धधर्म ने आत्मा के अस्तित्व को अस्वीकार कर उसे प्रज्ञप्तिसत् कह दिया। परिणामतः उसकी हलन-चलन आदि क्रियाओं को भी प्रज्ञप्तिसत् कहना पड़ा। उसे विकार रूपों में भी अन्तर्भूत किया गया है।

चित्त और मन

इस प्रसंग में चित्त और मन पर विचार किया जाना अपेक्षित है। श्रमण साहित्य में दोनों शब्द लोकप्रिय रहे हैं, फिर भी बौद्धधर्म ने चित्त शब्द का प्रयोग अधिक किया है और जैनधर्म ने 'मन' का।

बौद्धधर्म में चित्त के साथ ही मन और विज्ञान शब्द भी प्रयुक्त हुए हैं–"चित्तं इति पि, मनो ति पि विञ्ञाणं इति पि"।[1] जो कुशल-अकुशल कर्मों का संचय करता है, वह चित्त है (चिनोति)। यही चित्त मनन करता है (मनुते), जो अपर चित्त का आश्रयभूत है, यही चित्त अपने आलंबन को जानता है, जो इन्द्रिय और आलंबन पर आश्रित है। ये तीनों शब्द चित्त की विभिन्न अवस्थाओं को स्पष्ट करते हैं। यह चित्त रूप, शब्द, गन्ध, रस, स्पृष्टव्य तथा धर्म नामक विषयों पर उत्पन्न होता है तथा पुनः उत्पन्न होकर निरुद्ध हो जाता है। यही उसकी अनवरत प्रक्रिया उसकी चंचलता को सूचित करती है।[2] चित्त की शुद्ध और अशुद्ध अवस्था को स्पष्ट करते हुए बुद्ध ने मन को ही प्रधानता दी है।[3] षड्विज्ञान और मन को मिलाकर सप्त धातुओं की बात कही गई है। विज्ञान की उत्पत्ति विषय और प्रसादरूप के संघट्टन से होती है। मन को आयतन, इन्द्रिय और द्वार भी कहा गया है।

विज्ञानवाद में इस सिद्धान्त का कुछ और विकास हुआ, वहाँ विज्ञान को तीन भागों में विभाजित किया—आलयविज्ञान, मनोविज्ञान और प्रवृत्तिविज्ञान। इसका विवेचन आत्मा और कर्म का विवेचन करते समय किया जायगा।

जैनधर्म में चित्त, मन और विज्ञान का प्रयोग हुआ है। आत्मा का चैतन्य विशेष रूप परिणाम 'चित्त' कहलाता है।[4] यह हेयोपादेय का विचार करता है। बोध, ज्ञान और चित्त ये तीनों

---

१. संयुत्तनिकाय, भाग २, पृ० ९४।

२. फन्दनं चपलं चित्तं, दुरक्खं दुन्निवारयं—धम्मपद, चित्तवग्ग, १।

३. मनो पुब्बंगमाधम्मा—धम्मपद, १. १-९।

४. सर्वार्थसिद्धि, २.३२।

शब्द समानार्थक हैं।[१] ज्ञान को विज्ञान भी कहा गया है, जो आत्मा के गुण हैं। बौद्धधर्म के चित्त और विज्ञान भी आत्मा का वही कार्य करते हुए दिखाई देते हैं।

जैनदर्शन में मन को आभ्यन्तर इन्द्रिय माना गया है। उसे अतीन्द्रिय और अन्तःकरण भी कहा जाता है। यह मन दो प्रकार का होता है—द्रव्यमन और भावमन। हृदय स्थान में अष्ट पांखुड़ी के कमल के आकार रूप पुद्गलों की रचना विशेष द्रव्यमन है। सूक्ष्म होने के कारण इसे 'ईषत् इन्द्रिय' भी कहा जाता है। संकल्प-विकल्पात्मक परिणाम रूप ज्ञान की अवस्था विशेष को भावमन कहते हैं। भावमन ज्ञान स्वरूप है और ज्ञान जीव का गुण होने से आत्मा में अन्तर्भूत हो जाता है।[२]

बौद्धधर्म में मन को इन्द्रियों के अन्तर्गत रखा गया है, पर जैनधर्म उसे इन्द्रिय नहीं मानता। इसका मूल कारण यह है कि यहाँ आत्मा के लिंग को इन्द्रिय कहा गया है। जिस प्रकार शेष इन्द्रियों का बाह्य इन्द्रियों से ग्रहण होता है, उस प्रकार मन का नहीं होता। इसलिए उसे इन्द्रिय का लिंग नहीं कह सकते।[३]

जीव अथवा आत्मा

जैनधर्म विशुद्ध आत्मवादी धर्म है, जबकि बौद्धधर्म अनात्मवादी अथवा निरात्मवादी। बौद्धधर्म की निरात्मवादिता उसके विकास के इतिहास में प्रतिबिम्बित होती है।[४] उसने आत्मा को वस्तु सत् नहीं माना, बल्कि उसे प्रज्ञप्तिसत् स्वीकार किया है। इतना ही नहीं, वहाँ यह भी कहा गया है कि आत्मवादिता क्लेशोत्पादिका है और संसार का मूल कारण है। उत्तरकालीन बौद्ध साहित्य में तो इस मत को तर्कनिष्ठवृत्ति से प्रस्तुत किया गया है और यह कहा गया है कि आत्मा के अस्तित्व की सिद्धि किसी भी प्रकार से नहीं हो सकती। प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण उसके पृथक् सद्भाव को सिद्ध नहीं कर पाते।

बौद्धदर्शन में आत्मा के अस्तित्व को स्पष्ट रूप से भले ही स्वीकार न किया गया हो, पर 'चित्तसंतति' शब्द देकर उसके रिक्त स्थान की पूर्ति अवश्य कर दी है। इसके अनुसार पूर्व चित्त का नाश और उत्तर चित्त का उत्पाद होता है। चित्त की यह संतति अनादि काल से प्रवृत्त हो रही है और आगे भी होती रहती है।

जैनदर्शन चित्त संतति के समकक्ष ज्ञानपर्यायों को मानता है। ये ज्ञानपर्यायें प्रत्येक क्षण परिवर्तित होती रहती हैं अर्थात् पूर्वज्ञान का विनाश होते ही उत्तर ज्ञानपर्याय उत्पन्न हो जाती है। बौद्ध पर्यायवादी हैं, अतः ज्ञान तो है पर उसका आश्रय रूप कोई द्रव्य नहीं। जबकि जैन द्रव्यवादी हैं और द्रव्यपर्यायात्मक होने के कारण ज्ञान को जीव द्रव्य का गुण स्वीकार करते हैं और उसकी विविध अवस्थाओं को उसका पर्याय। यह दोनों सिद्धान्तों में अन्तर है।

---

१. नियमसार, ता० वृ० ११६।
२. सर्वार्थसिद्धि, ५.१९।
३. धवला, १.१.१.३५।
४. विशेष देखिए, लेखक की पुस्तक "बौद्ध संस्कृति का इतिहास" पृ० ८८–९२।

यहाँ यह भी दृष्टव्य है कि बौद्धदर्शन की दृष्टि से चित्तसंतति ज्ञान काल्पनिक और भ्रमजनित है, परन्तु जैनों के अनुसार यह काल्पनिकता ही सही नहीं है। यदि चैतन्य का सर्वथा अपलाप किया जाय, तो संतानत्व सिद्ध नहीं हो सकता। संतान की सिद्धि प्रतीत्यसमुत्पाद पर आधारित है, जो क्षणभंगवाद के मानने पर निर्दोष नहीं रह जाता।

बौद्धधर्म में स्कन्ध संतति के साथ ही आत्मा को स्वीकार करने के बीज अवश्य दिखाई देते हैं। यही कारण है कि उसके विवेचन काल में संवृतिसत् और परमार्थसत् की बात आचार्यों को करनी पड़ी। बौद्ध संप्रदाय में ही एक वात्सीपुत्रीय सम्प्रदाय तो पुद्गलवादी ही रहा है। तत्त्वसंग्रह में उल्लिखित भदंत योगसेन भी वात्सीपुत्रीय होना चाहिए। वे क्षणिकवाद में 'अर्थक्रिया' नहीं मानते दिखाई देते हैं। फलतः आत्मा के अस्तित्व में विश्वास करते होंगे। उनके अनुकरण पर अन्य दार्शनिकों ने भी क्षणिकवाद में अर्थक्रिया के प्रति सन्देह व्यक्त किया है।[1] पुद्गलवादियों जैसे कुछ और भी बौद्ध सम्प्रदाय थे, जो आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार करते थे, पर उनके ग्रन्थ उपलब्ध न होने से कुछ भी नहीं कहा जा सकता।

वात्सीपुत्रीय सम्प्रदाय के अनुसार आत्मा न स्कन्धों से मिला है और न अभिन्न है। यह वस्तुतः "न च सो न च अञ्ञो" की ही अभिव्यक्ति है। वस्तुतः पुद्गलवाली होते हुए भी वात्सीपुत्रीय अनात्मवाद से उभर नहीं सके। इसलिए वे उसे एक द्रव्य नहीं मान सके। उनके अनुसार पुद्गल-प्रज्ञप्ति का व्यवहार प्रत्युत्पन्न आध्यात्मिक उपात्त स्कन्धों के लिए होता है। इसलिए वे कहते हैं कि यदि आत्मा स्कन्धों से अन्य होता, तो वह शाश्वत और असंस्कृत होता। यदि वह स्कन्धों से अनन्य होता, तो उसके उच्छेद का प्रसंग आता। हम यह जानते हैं कि कुछ बुद्ध अपने आप को न शाश्वतवादी मानते और न उच्छेदवादी।

वसुबन्धु आदि आचार्य वात्सीपुत्रीय सम्प्रदाय का खण्डन करते हुए दिखाई देते हैं। उन्होंने बड़े आयास के साथ वात्सीपुत्रीयों के तर्कों का खण्डन किया और प्रस्थापित किया कि पुद्गल स्कन्ध समुदाय प्रज्ञप्तिमात्र है, संज्ञा मात्र है, वस्तु सत् नहीं। उसे नाम और रूप स्कन्धों का संयोजन कहा जा सकता है। कर्मों के कारण उसमें नैरन्तर्यमात्र है, नित्यता नहीं।

वसुबन्धु के उत्तर देने के बावजूद वसुबन्धु का एक प्रश्न तो बिलकुल अनुत्तरित रह जाता है। उनका कहना है कि यदि आत्मा नाम का कोई सत्व नहीं, वह केवल हेतु-प्रत्यय से जनित ही धर्म है, स्कन्ध, आयतन और धातु है, तो फिर बुद्ध को सर्वज्ञ कैसे कहा जा सकता है? क्योंकि सर्वज्ञता का आधार आत्मा के अतिरिक्त और क्या हो सकता है?

वात्सीपुत्रीय के ये प्रश्न कदाचित् बौद्धेतर सम्प्रदायों के प्रश्नों का प्रतिनिधित्व करते हुए दिखाई देते हैं। इसलिए कर्मों का कर्ता, भोक्ता, संसरणकर्ता, प्रत्यभिज्ञाता कौन होगा? यदि आत्मा के अस्तित्व को अस्वीकारा जाय। इन ज्वलन्त प्रश्नों का उत्तर महायानी आचार्यों ने यथासंभव देने का प्रयत्न किया है। उनके उत्तर से उनकी वाक्पटुता तथा अगाध विद्वत्ता एवं चिन्तनशीलता का दर्शन होता है। वसुबन्धु, नागार्जुन, आर्यदेव, शान्तरक्षित आदि आचार्यों के नाम उल्लेखनीय हैं। इस सन्दर्भ में वात्सीपुत्रीय के पक्ष में कुमारलात का यह श्लोक दृष्टव्य है—

---

१. न्यायकुमुदचन्द्र, पृ. ३७९; स्याद्वादमंजरी, कारिका ५।

दृष्टिदंष्ट्रावभेदं चापेक्ष्य भ्रंशं च कर्मणाम्।
देशयन्ति बुद्धा धर्मं व्याघ्री पोतापहारवत्॥

चित्तों का आश्रय कौन है ? और कौन संस्कार विशेष की अपेक्षाकर चित्त का उत्पाद करता है ? आदि जैसे प्रश्न भी सही समाधान की खोज में लगे हुए हैं। बौद्धाचार्य इन प्रश्नों का पूरा समाधान नहीं कर पाये।

आत्मा के अस्तित्व को सीधे ढंग से अस्वीकार किये जाने पर बौद्धों को 'संतति' स्पष्ट करने के लिए अनेक तत्त्वों की कल्पना करनी पड़ी। इसके लिए सर्वप्रथम उन्होंने रूप का विभाजन किया। चतुर्महाभूतों के अतिरिक्त प्रसादरूप, गोचररूप, भावरूप, हृदयरूप, जीवितरूप, आहाररूप आदि अनेक प्रकार के रूप हैं। कर्म, चित्त, ऋतु एवं आहार रूप के उत्पादक कारण हैं। इनमें आत्मा के कार्य को करने वाले तत्त्वों के लिए चित्तविज्ञान, जीवितरूप, विज्ञप्तिरूप, हृदयरूप आदि जैसे तत्त्वों को खोजना पड़ा। चित्त, विज्ञान जैसे तत्त्व कहाँ से कैसे उत्पन्न होते हैं ? यह गुत्थी बनी ही रहती है। इसके बावजूद अत्तवादोपादान जैसे तत्त्वों को भी संयोजित किया गया, जो संसरण के कारणों के रूप में प्रस्तुत हुए।

इस पर्यवेक्षण से यह तथ्य स्पष्ट हो जाता है कि बौद्धधर्म ने 'अत्तवाद' को विवाद का मूल कारण माना और उसे अव्याकृतवाद से आगे बढ़ाकर निरात्मवाद तक पहुँचाया। विवाद समाप्त तो नहीं हो सका, पर मानस में एक नई विचार-क्रान्ति अवश्य सामने आई। जिसने अपने उच्च स्वर में यह प्रस्थापित करने का प्रयत्न किया कि आत्मा को न मानने से भी काम चल सकता है।

पर यह सिद्धान्त सभी बौद्ध संप्रदायों को संतुष्ट नहीं कर सका। जैसा हम पीछे लिख चुके हैं, संमितीय बौद्ध अस्तित्ववादी हैं। उनका मन्तव्य है कि दर्शन, श्रवण, घ्राणादि वेदनाओं के उपादाता का अस्तित्व उपादानों के पूर्व अवश्य है, क्योंकि अविद्यमान कारक की दर्शनादि क्रिया का होना किसी भी स्थिति में संभव नहीं। परन्तु विज्ञानवादी इस सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करते। वे उसके खण्डन में अपना तर्क प्रस्तुत करते हैं कि पुद्‌गल की प्रज्ञप्ति दर्शनादि से होती है। दर्शनादि से पूर्व यदि पुद्‌गल की सत्ता मानी जाय, तो वह दर्शनादि से निरपेक्ष होगी। यदि दर्शनादि के बिना पुद्‌गल आदि की सत्ता मानते हैं, तो पुद्‌गल के बिना भी दर्शनादि की सत्ता माननी पड़ेगी। अतः उपादान और उपादाता सिद्धि परस्परापेक्ष है। इसलिए दर्शनादि के पूर्व आत्मा के अस्तित्व की कल्पना नहीं की जा सकती है। नागार्जुन, आर्यदेव, चंद्रकीर्ति आदि आचार्यों ने इस सिद्धान्त पर और भी गंभीर मंथन कर यह चिंतन प्रस्तुत किया कि आत्मा का अस्तित्व अग्नि और इंधन के अस्तित्व से सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि अग्नि-इंधन में भेद, अभेद और भेदाभेद सिद्ध नहीं होता। उपादाता आत्मा के साथ उपादान पञ्च स्कन्ध की भी सिद्धि नहीं होती। उनके बीच क्रम का भी निर्धारण नहीं किया जा सकता, अन्यथा कर्ता और कर्म का एकत्व प्रसंग उपस्थित होगा।

यहाँ यह दृष्टव्य है कि पुद्‌गलवादी बौद्ध जिस अनवराग्रता (आदि-अन्तकोटि शून्य) के माध्यम से जन्म, जरा, मरण की सत्ता रूप आत्मा की अस्तित्व-सिद्धि की बात रखते हैं, उसी अनवराग्रता का आधार लेकर माध्यमिक दर्शन असत्ता को सिद्ध करता है। उनके अनुसार संसार और भाव की कोई पूर्व कोटि सिद्ध नहीं होती।

पंचोपादान स्कन्ध दुःख हैं और उस दुःख का आश्रयभूत आत्मा होना चाहिए, इसे भी माध्यमिक दर्शन नहीं मानता। वह कहता है कि दुःख ही नहीं, तो दुःख का आश्रयभूत आत्मा कहाँ से सिद्ध होगा। दुःख की सिद्धि उसके स्वयं कृतत्व, परकृतत्व उभयकृतत्व या अहेतुकत्व पर अवलंबित है, जो सिद्ध नहीं होता।

माध्यमिक संप्रदाय में अनात्मवाद को शून्यवाद के माध्यम से सिद्ध किया गया है। चूंकि उसकी दृष्टि में आध्यात्मिक अथवा बाह्य कोई भी पदार्थ उपलब्ध नहीं होता, इसलिए वस्तुतः पञ्चोपादान स्कन्ध में आत्मा को नहीं खोजा जा सकता। संसार का मूल सत्काय दृष्टि है। आत्मा उसका आलम्बन है। यदि आत्मा स्कन्धरूप है, तो उसका उत्पाद-व्यय मानना पड़ेगा और उसकी अनेकता को भी स्वीकार करना पड़ेगा। यदि आत्मा स्कंध व्यक्तिरिक्त है, तो उसका लक्षण उत्पाद-स्थिति-भंग नहीं कहा जा सकेगा। फलतः लक्षणविहीन होने से वह असंस्कृत और खपुष्प के समान हो जायगा। माध्यमिक कारिका और चतुःशतक में इस सिद्धान्त को प्रस्थापित किया गया है।

बौद्धदर्शन में जिसे 'चित्त' कहा है, अन्य दर्शनों में वही आत्मा है। चित्त, चैतसिकों के मुख्य कार्य हैं—प्रतिसन्धि, भवंग, अवर्जन, दर्शन, श्रवण, घ्राण आस्वादन, स्पर्श संपरिच्छन, संसीरण, वोट्ठपन (व्यवस्थापन), जवन तदालम्बन एवं च्युति।[१] आत्मा भी यथासमय यही कार्य करता है।

वसुबन्धु ने जिसे 'उपात्त' धातु कहा है, वह भी वस्तुतः आत्मा का प्रतीक है। उपात्त का अर्थ है—जिसे चित्त-चैत्त अधिष्ठान भाव से स्वीकृत करते हैं। इन्हें पाँच ज्ञानेन्द्रिय रूप भी कहा गया है।[२]

सर्वास्तिवादियों ने बाह्यार्थ को प्रत्यक्ष माना, पर सौत्रान्तिकों ने उसे अनुमेय माना। योगाचार ने कुछ और आगे बढ़कर कहा कि जब बाह्यार्थ का प्रत्यक्ष ही नहीं होता, तो उसके अस्तित्व को स्वीकार करने की आवश्यकता ही क्या और फिर बाह्यार्थ की सत्ता ज्ञान पर अवलम्बित है, सो ज्ञान को ही क्यों न माना जाय। अतः योगाचार ने विज्ञान की ही वास्तविक सत्ता मानी, शेष सत्ता को निःस्वभाव तथा स्वप्न सदृश माना। माध्यमिकों ने आगे चलकर यह प्रस्थापित किया कि जब अर्थ का ही अस्तित्व नहीं तो ज्ञान मानने की भी क्या आवश्यकता? अतः उन्होंने शून्य को ही परमार्थ तत्त्व माना है। यहाँ 'आलयविज्ञान' वही काम करता है, जो आत्मा करता है। आत्मा का निषेध करने पर विज्ञानवाद को आलयविज्ञान की कल्पना करनी पड़ी। इसके मानने पर जीवितेन्द्रिय के मानने की भी आवश्यकता नहीं रह जाती। विज्ञानवाद में विज्ञान एक सामुदायिक परमाणु रूप है। वह रागादि धर्मों का और विलक्षण प्रमाण-प्रमेय अधिगम रूपों का एक समुदाय मात्र है। उसका भेद नहीं किया जा सकता।[३]

उपनिषद् साहित्य में जैनधर्म के समान आत्मा को शरीर व्यापी माना गया है।[४] परन्तु बृहदारण्यक में आत्मा को चावल अथवा यव के दाने के बराबर तथा कठोपनिषद्[५] आदि में अंगुष्ठ

---

१. अभिधम्मत्थसंगहो, ३.१८।
२. अभिधर्मकोश, १.३४।
३. राजवार्त्तिक, १. १. ६८।
४. कौषीतिकी, ४.२०।
५. कठोपनिषद्, २. २. १२।

प्रमाण माना गया है। इसी प्रकार छान्दोग्योपनिषद्[1] में उसे विलस्त (प्रदेश) बराबर स्वीकार किया गया है। आत्मा का यही परिमाण बढ़ते-बढ़ते व्यापकता तक पहुँचा[2]। जैन दार्शनिकों ने देहपरिमाण और व्यापकता के बीच समन्वयात्मक ढंग से कहा कि केवल ज्ञान की दृष्टि से आत्मा व्यापक है और आत्मप्रदेश की दृष्टि से वह शरीर-व्याप्त है।[3] बौद्धदर्शन भी इसी को मानता हुआ दिखाई देता है।

इस संदर्भ में इतना और लिखना आवश्यक है कि चित्त की उत्पत्ति स्पर्श, वेदना आदि सर्वचित्तसाधारण चैतसिक धर्मों से सम्बद्ध होकर ही होती है। नाम (संप्रयुक्त चैतसिक) एवं रूप धर्म उसके आसन्न कारण हैं, जबकि जैनधर्म आत्मा को अजात, अनादि, अनन्त, अजर, अमर भोक्ता, कर्त्ता आदि मानता है। बौद्धदर्शन में चैतसिकों का आलम्बन चित्त उसी प्रकार है, जिस प्रकार कर्म का आलम्बन चित्त है। चित्त के अभाव में चेतसिकों का अस्तित्व रह ही नहीं सकता। चैतसिकों से निर्मुक्त होने पर इसी चित्त धातु का अस्तित्व समाप्त हो जाता है। इसलिए निर्वाण अवस्था में चित्त के सद्भाव को स्वीकार नहीं किया गया। जैनधर्म आत्मा को मूलतः विशुद्ध मानता है, पर कर्मों के आवरण के कारण वह अविशुद्ध हो जाता है। इस अविशुद्धावस्था का नाम ही संसार है। धीरे-धीरे त्याग, तपस्या आदि के बल पर व्यक्ति कर्मों से पूर्ण मुक्त हो जाता है, उसके परिणाम विशुद्ध हो जाते हैं। यही अवस्था निर्वाणावस्था है। इसमें आत्मा का विनाश नहीं होता, बल्कि वह अपनी मूल विशुद्धावस्था में पहुँच जाता है।

बौद्धधर्म में चित्त की अवस्थाओं (भूमियों) का वर्णन करते हुए उसे चार प्रकार का बताया गया है—कामावचर, रूपावचर, अरूपावचर एवं लोकोत्तर। इनके ८९ भेद चित्त की विविध अवस्थाओं के सूचक हैं। जैनधर्म की परिभाषा में इन भूमियों को हम गुणस्थान कह सकते हैं। कामावचर चित्त का सम्बन्ध बहिरात्मा से है, रूपावचर और अरूपावचर चित्त आत्मा की अन्तरात्मावस्था को द्योतित करते हैं तथा लोकोत्तरचित्त परमात्मावस्था का प्रतीक है। इसी तरह कुशल, अकुशल और अव्याकृत चित्त को हम क्रमशः शुभोपयोग, अशुभोपयोग और शुद्धोपयोग कह सकते हैं।

आत्मा का स्वरूप उपयोग या ज्ञान-दर्शनमय है। चित्त के लक्षणादि चतुष्कों से यह स्पष्ट है कि वह बिजानन लक्षण है। जहाँ विजानन होता है, वहाँ दर्शन होता ही है। अतः चित्त को भी आत्मा के समान ज्ञान-दर्शनवान् मानना चाहिए।

अशुभोपयोग में आसक्त आत्मा मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग में गुथा रहता है, वह मोह, माया, राग, द्वेष आदि के बन्धनों से जकड़ा रहता है। यही संसार का मूल कारण है। बौद्धधर्म में वर्णित अकुशल चित्त भी लगभग इसी प्रकार के हैं। वे लोभमूल, द्वेषमूल और मोहमूल होते हैं। सौमनस्य, दौर्मनस्य तथा उपेक्षा भाव भी उसके साथ चक्कर लगाते रहते हैं। इन अकुशल चित्तों(१२) का सीधा सम्बन्ध मोहनीय कर्म से है।

---

१. मुण्डकोपनिषद्, १. १. ६।

२. द्रव्यसंग्रह, वृत्ति, गा. १०; न्यायावतार वार्तिक वृत्ति, भाषा टिप्पण देखिये।

३. छान्दोग्योपनिषद्, ५. १८. १।

अहेतुक चित्तों में लोभ, द्वेष, मोह अकुशल हेतुक हैं तथा अलोभ, अद्वेष और अमोह कुशल अथवा अव्याकृत हेतुक हैं। ये अहेतुक चित्त अकुशल विपाक, कुशल विपाक तथा क्रिया के भेद से तीन प्रकार के हैं। अकुशल और अहेतुक चित्त समवेत रूप में अशोभन चित्त कहलाते हैं। इनका आलम्बन आदि अनिष्ट रहता है, अतः अशोभन चित्त कहलाते हैं। इसलिए इनकी तुलना अशुभोपयोग अथवा मोहनीय कर्म से कर सकते हैं।

क्लेशादि कर्मों से विशुद्ध होने के कारण चित्त शोभन चित्त कहलाता है। यहाँ यह द्रष्टव्य है कि यह शोभन-अशोभन नाम वस्तुतः चित्त का नहीं, चैतसिक का है। चित्त का काम तो मात्र आलम्बन को जानने का है। अतः चित्त का शोभन-अशोभन होना चैतसिकों के शोभन-अशोभन होने पर निर्भर करता है। उसे हम आत्मा की विशुद्ध अथवा मूल अवस्था कह सकते हैं, जो हमारे शुभाशुभ भावों के अनुसार परिवर्तित होता रहता है।

शोभन चित्त जैनधर्म की शुभोपयोगावस्था के सूचक हैं। देव, गुरु, शास्त्र की पूजा, दान, सदाचार और उपवासादिक तप में तीन आत्मा शुभोपयोगात्मक हैं।[1] शुभोपयोग पुण्य कर्म के आश्रव का कारण है। पाँच महाव्रत, पाँच समिति तथा तीन गुप्तियों का पालन करने वाला शुभोपयोगी संयमी तपस्वी सरागचरित्र वाला होता है।[2] क्रियाचित्तअर्हत् की सन्तान में होते हैं। अतः वे विपाक (फल) नहीं देते। किन्तु यदि वे विपाकोन्मुख हों, तो कुशलचित्तों की तरह उनका विपाक असीमित होता है। जैनदर्शन में भी अर्हत् के कर्म विपाक देनेवाले नहीं होते हैं। कुशल चित्त ध्यानचित्त कहलाते हैं। प्रथम ध्यान से लेकर चतुर्थ ध्यान पर्यन्त सुखवेदना तथा पंचम ध्यान में उपेक्षा वेदना होती है। जैनधर्म का शुभोपयोगी तपस्वी भी इसी प्रकार के ध्यान से युक्त होता है। दोनों के बीच सूक्ष्म अन्तर को हम ध्यान के प्रकरण में स्पष्ट करेंगे।

कर्मवाद

जैन-बौद्ध धर्म कर्मवादी हैं। मिथ्यादर्शनादि परिणामों से संयुक्त होकर जीव के द्वारा जिनका उपार्जन किया जाता है, वे कर्म कहलाते हैं। दोनों धर्मों की दृष्टि से यही कर्म संसरण का कारण होता है।

बौद्धधर्म में कर्म को चैतसिक कहा गया है और वह चित्त के आश्रित रहता है। जैनधर्म में भी कर्म आत्मा के आश्रय से उत्पन्न माने गये हैं। जैनधर्म में त्रियोग (मन, वचन, काय) को आश्रव और बन्ध तथा संवर और निर्जरा का मूल कारण माना गया है। बौद्धधर्म में भी कर्म तीन प्रकार के हैं—चेतनाकर्म (मानसिक कर्म) और चेतयित्वाकर्म (कायिक और वाचिक कर्म)। इन्हें त्रिदण्ड कहा गया है। इनमें से मनोदण्ड हीनतम और सावद्यतम कर्म माना गया है। जैनधर्म की भी यही मान्यता है। यहाँ कर्म के तीन रूप बताये गये हैं—कृत, कारित और अनुमोदित। इनमें यद्यपि तीनों कर्म समान दोषोत्पादक हैं, पर कृत कर्म अपेक्षाकृत अधिक दोषी माना जाता है, यदि उसके साथ मन का सम्बन्ध है।

---

१. प्रवचनसार, ६९।

२. द्रव्यसंग्रह, ४५।

बौद्धधर्म में कर्म की परिपूर्णता के लिए चार बातों की आवश्यकता बताई गई है—

१. प्रयोग (चेतना कर्म, अर्थात् इच्छा)

२ मौल प्रयोग (कार्य प्रारम्भ)

३. मौल कर्मपथ (विज्ञप्ति कायकर्म तथा शुभ-अशुभरूप अविज्ञप्ति कर्म) तथा

४. पृष्ठ (कर्म करने के उपरान्त शेष कर्म)

ये दोनों कर्म भावों के अनुसार शुभ और अशुभ होते हैं। जैनधर्म के द्रव्यकर्म और भावकर्म की तुलना किसी सीमा तक इनसे की जा सकती है।

बौद्धधर्म में भी मुख्य कर्म चेतना कर्म माना गया है। उसे चित्त सहगत धर्म कहा है। मानसिक धर्म उसकी अपरसंज्ञा है। यह चेतना चित्त को आकार विशेष प्रदान करती है और प्रतिसन्धि (जन्म) के योग्य बनाती है। चेतना के कारण ही शुभाशुभ कर्म होते हैं और तदनुसार ही उनका फल होता है। यह मनसिकार दो प्रकार का है—

१. योनिशो मनसिकार (अनित्य को अनित्य तथा अनात्म को अनात्म मानना)

२. अयोनिशो मनसिकार (अनित्य को नित्य तथा नित्य को अनित्य मानना)

जैनधर्म की परिभाषा में इनमें से प्रथम कर्म सम्यक्त्व और दूसरा मिथ्यात्व है। मानसिक, वाचिक और कायिक कर्म को यहाँ 'योग' कहा गया है। जिससे आठ कर्मों का छेद हो, वे कृति कर्म हैं और जिनसे पुण्य कर्म का संचय हो, वे चित्कर्म हैं। बौद्धधर्म के समान जैनधर्म में भी चेतना कर्म है, जिसे भाव विशेष कहा गया है। वह कुशल-अकुशल के समान शुद्ध-अशुद्ध होती है। चेतना कर्म के दो रूप हैं—दर्शन और ज्ञान। चेतना, अनुभूति, उपलब्धि और वेदना ये सभी शब्द समानार्थक हैं। योनिशो मनसिकार को ज्ञानचेतना और अयोनिशो मनसिकार को अज्ञानचेतना कह सकते हैं। सम्यग्दृष्टि को ही ज्ञान चेतना होती है और मिथ्यादृष्टि को कर्म तथा कर्मफल चेतना होती है।[1]

जैनधर्म के ज्ञानावरणीय और दर्शनावरणीय कर्म जैसे कर्म बौद्धधर्म में नहीं दिखते। ज्ञान और दर्शन आत्मा के गुण हैं। बौद्धधर्म आत्मा को मानता नहीं, अतः इन गुणों के विषय में वहाँ अधिक स्पष्ट विवेचन नहीं मिलता। शोभन चैतसिक वेदनीय कर्म के अन्तर्गत रखे जा सकते हैं। मोह, आह्रीवत्य अनपत्राप्य, औद्धत्य, लोभ, दृष्टि, मान, द्वेष, ईर्ष्या, मात्सर्य, कौकृत्य, स्त्यान, मिद्ध एवं विचिकित्सा ये चौदह अकुशल चैतसिक हैं। इन चैतसिकों की तुलना जैनधर्म के भावकर्म से की जा सकती हैं। मोहनीय कर्म के अन्तर्गत ये सभी भावकर्म आ जाते हैं। बौद्धधर्म के अकुशल कर्म मोहनीय कर्म के भेद-प्रभेदों में समाहित हो जाते हैं। जीवितेन्द्रिय जैनधर्म का आयुकर्म है, जिसे 'सर्वचित्त साधारण' कहा गया है। नामकर्म की प्रकृतियाँ भी बौद्धधर्म में सरलतापूर्वक मिल जाती हैं।

शोभन चैतसिकों में श्रद्धा आदि शोभन साधारण, सम्मा वाचा आदि तीन विरतियाँ तथा करुणा, मुदिता दो अप्रामाण्य चैतसिक जैनधर्म के सम्यग्दर्शन के गुणों में देखे जा सकते हैं। अकुशल कर्मों की समाप्ति होने पर हो साधक श्रद्धा, स्मृति, ह्री, अपत्राप्य, अलोभ, अद्वेष, तत्रमध्यस्थता आदि गुणों की प्राप्ति करता है। ऐसे ही समय सम्यग्दर्शन प्रगट होता है। यहाँ दर्शन

१. प्रवचनसार, १२३-१२४; पञ्चाध्यायी, २२३, ८२३-२३।

का अर्थ श्रद्धा है और सप्त तत्त्वों पर भली प्रकार ज्ञानपूर्वक श्रद्धा करना ही सम्यग्दर्शन है। दोनों धर्मों में श्रद्धा को प्राथमिकता दी गई है। एक में सम्यग्दर्शन है, तो दूसरा उसे ही सम्मादिट्ठी कहता है। यहाँ 'सम्यक्' शब्द विशेषण के रूप में जुड़ा हुआ है, जो पदार्थों के यथार्थ ज्ञानमूलक श्रद्धा को प्रस्तुत करता है। सम्यग्दर्शन निःशंकित, निःकांक्षित आदि आठ अंग शोभन चैतसिकों को और स्पष्ट कर देते हैं। ये वस्तुतः सम्यग्दृष्टि के चित्त की निर्मलता को सूचित करते हुए उसकी विशेषताओं को बताते हैं।

अभिधम्मत्थसंगहो के प्रकीर्णक संग्रह में चित्तचैतसिकों का संयुक्त वर्णन किया गया है। चित्त-चैतसिकों के विविध रूप किस-किस प्रकार से परस्पर मिश्रित हो सकते हैं, इसे यहाँ वेदना, हेतु, कृत्य, द्वार, आलम्बन तथा वस्तु का आधार लेकर स्पष्ट किया गया है। वेदना संग्रह के सुख, दुःख, सौमनस्य, दौर्मनस्य और उपेक्षा को हम वेदनीय कर्म के भेद-प्रभेदों में नियोजित कर सकते हैं। अनुकम्पा, दान, पूजा, प्रतिष्ठा, वैयावृत्ति आदि सातावेदनीय कर्म हैं और दुःख, शोक, ताप, आक्रन्दन, वध, परिवेदन आदि कर्म असाता वेदनीय कर्म हैं। कृत्य संग्रह में निर्दिष्ट प्रतिसन्धि, भवंग, आवर्जन, दर्शन, श्रवण, घ्राण, आस्वादन, स्पर्श, संपरिच्छन आदि सभी चित्त-चैतसिक के कार्य हैं। इन्हें जैनधर्म के शब्दों में कर्मयुक्त आत्मा के परिस्पन्द कह सकते हैं।

बौद्धधर्म में कर्म के भेद अनेक प्रकार से किये गये हैं। भूमिचतुष्क और प्रतिसन्धिचतुष्क का सम्बन्ध जीव अथवा चित्त के परिणामों पर आधारित अग्रिम गतियों में जन्म लेने से है। कुशल-अकुशल चेतना के आधार पर बौद्धधर्म में जनककर्म, उपष्टंभक कर्म (मरणान्तकाल में भावों के अनुसार गतिदायक), उपपीड़क कर्म (विपाक को गहरा करने वाला) तथा उपघातक कर्म (कर्म-फल को समूल नष्ट करने वाला) ये चार भेद किये गये हैं। ये भेद वस्तुतः कर्म की तरतमता पर आधारित हैं। किसी विषय विशेष से इनका सम्बन्ध नहीं है। पाकदान पर्याय की दृष्टि से गरुक, आसन्न आदि चतुष्क कर्म समय पर आधारित हैं। विपाक चतुष्क भी चार कर्म हैं—इष्टधर्म-वेदनीय, उपपद्यवेदनीय, अपरपर्यायवेदनीय और अहोसिकर्म। इनकी हम प्रकृतिबंध, स्थितिबंध और अनुभागबंध के साथ तुलना कर सकते हैं। जैनधर्म में वर्णित प्रदेशबन्ध जैसा विषय बौद्धधर्म में नहीं मिलता है।

जैन-बौद्धधर्म में अकुशल कर्मों में मोह और तज्जन्य मिथ्यादृष्टि का स्थान प्रमुख है। मिथ्या-दृष्टि को ही दूसरे शब्दों में 'शीलव्रत परामर्श' कहा गया है। जैनधर्म इसी को 'मिथ्यात्व' संज्ञा देता है। सबसे बड़ा अन्तर यह है कि जैनधर्म आत्मवादी धर्म है। बौद्धधर्म आत्मवाद को मिथ्यात्व कहता है, जबकि जैनधर्म अनात्मवाद को। अन्त में चलकर दोनों एक ही स्थान पर पहुँचते हैं।

गति

जिसके उदय से आत्मा भवान्तर को प्राप्त करता है, वह गति नामकर्म है। जैनधर्म में गतियाँ चार प्रकार की बताई हैं—नरक, तिर्यञ्च, मनुष्य और देव गति। बौद्धधर्म में इस संदर्भ में चार भूमियों का उल्लेख है—अपाय, कामसुगति, रूपावचर एवं अरूपावचर। अपायभूमि चतुर्विध है—निरक, तिरश्चीनयोनि, पैत्रविषय एवं असुरकाय। कामसुगति भूमि सात प्रकार की है—मनुष्य, चातु-र्महाराजिक आदि। नरक, तिर्यञ्च, मनुष्य और शेष देवों के प्रकार उन भूमियों में दिखाई देते हैं।

१. नरक गति

बौद्धधर्म में नरकों की संख्या आठ है—१. सञ्जीव, २. कालसुत्त, ३. संघात, ४. जालरोसव, ५. धूमरोसव, ६. तापन, ७. प्रतापन एवं ८. अवीचि। यह पृथ्वी २,४०,००० योजन गम्भीर है। इसमें १.२०,००० योजन पर्यन्त मृत्तिकामय तथा १,२०,००० योजन पर्यन्त पाषाणमय है। नीचे-नीचे एक निरय से दूसरे निरय के बीच १५,००० योजन का अन्तर है। इन चार महानरकों के आसपास ४ प्राकार और ४ द्वार हैं। उनके समानान्तर ४ उपनिरय हैं—गूथनिरय, कुक्कुलनिरय, सिम्बलिवन और असिपत्रवन। इनके चारों ओर खारोदका नदी है। क्षुधा, तृष्णा आदि का वर्णन जैनधर्म से मिलता-जुलता है।

जैनधर्म में बौद्धधर्म की अपेक्षा नरकों का वर्णन अधिक गंभीर और विस्तृत मिलता है। इसके अनुसार सात नरक हैं। इन भूमियों में दुर्गन्ध, शीत, उष्ण, क्षुधा, पिपासा आदि रहती हैं। भयंकर दुःख यहाँ जीव प्राप्त करता है। इसका संक्षिप्त वर्णन इस प्रकार है[१]—

	नाम १	अपर नाम २	मोटाई ३	इन्द्रक ४	बिलों का प्रमाण		
					श्रेणीबद्ध ५	प्रकीर्णक ६	कुल बिल
			योजन				
१.	रत्नप्रभा	धर्मा	१८००००	१३	४४२०	२९९५५६७	३० लाख
	खरभाग		१६०००				
	पंकभाग		८४०००				
	अब्बहुल		८००००				
२.	शर्करा	वंशा	३२०००	११	२६८४	२४९७३०५	२५ लाख
३.	बालुका	मेघा	२८०००	९	१४७६	१४९८५१५	१५ लाख
४.	पंकप्रभा	अंजना	२४०००	७	७००	९९९२९३	१० लाख
५.	धूमप्रभा	अरिष्टा	२००००	५	२६०	२९९७३५	३ लाख
६.	तमप्रभा	मघवी	१६०००	३	६०	९९९३२	९९९९५
७.	महातमप्रभा	माघवी	८०३०	१	४	×	५
				४९	९६०४	८३९०३४७	८४ लाख

१. तिलोयपण्णत्ति, २.२६-२७; राजवार्तिक, ३.२.२; त्रिलोकसार, १५१; जंबूदीवपण्णत्ति, ११, १४३-१४४; जैनेन्द्र सिद्धांत कोश, भाग २, पृ० ५७७।

२. तिर्यञ्च गति

बौद्ध साहित्य में तिर्यञ्चगति का वर्णन बहुत कम मिलता है। जैन साहित्य में एकेन्द्रिय से पंचेन्द्रिय तक के पशु-पक्षी-कीड़े इसके अन्तर्गत आते हैं। ये जलचर, थलचर, नभचर होते हैं। संज्ञी-असंज्ञी होते हैं, गर्भज और संमूर्छनज होते हैं।

३. मनुष्य गति

दोनों धर्मों में मनुष्य गति को श्रेष्ठतम माना गया है। जैन साहित्य में मनुष्य दो प्रकार का है—आर्य और म्लेच्छ। उसके चार प्रकार भी हैं—कर्मभूमिज, भोगभूमिज, अन्तर्द्वीपज तथा संमूर्छिम। पर्याप्त और अपर्याप्त ये दो भेद भी मिलते हैं।

४. देवगति

बौद्धधर्म में देवों का वर्णन भी उतने विस्तार से नहीं है, जितना जैनधर्म में मिलता है। काम-सुगतभूमि में मनुष्य को छोड़कर शेष छह प्रकार के देव हैं—चातुर्महाराजिक, त्रायस्त्रिंश, याम, तुषित, निर्माणरति और परनिर्मितवशवर्ती। इन भूमियों के ऊपर रूपावचरभूमि हैं, जिनकी संख्या १६ है—(i)ब्रह्मपारिषद्य, ब्रह्मपुरोहित, महाब्रह्मा, (ii) परित्ताभा, अप्रमाणाभा, आभास्वस, (iii) परीत्तशुभा, अप्रमाणशुभा, शुभाकीर्णा, (iv) वृहत्फला, असंज्ञिसत्त्वा, शुद्धावासा—अवृहा, अतपा, सुदृशा, सुदर्शी, अकनिष्ठा। इन रूपी ब्रह्माओं के ऊपर ४ अरूपी भूमियाँ हैं—आकाशानन्त्याय-तन, विज्ञान, आकिञ्चन्य और नैवसंज्ञानासंज्ञा।

जैनधर्म में देवों के चार भेद हैं—भवनवासी, व्यंतरवासी, ज्योतिषी और वैमानिक (कल्प-वासी)। कल्पवासियों के सोलह भेद सौधर्म, ईशान, सानत्कुमार आदि रूपी ब्रह्माओं से मिलते-जुलते हैं और अरूपावचरभूमि के देवों की नव ग्रैवेयक तथा सर्वार्थसिद्धि आदि से तुलना की जा सकती है। इनकी प्रकृति में कुछ अन्तर अवश्य दिखता है।

धर्म, अधर्म और आकाश द्रव्य

धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य, जैनधर्म के विशिष्ट पारिभाषिक शब्द हैं। जो बौद्धधर्म में भी नहीं दिखाई देते हैं। जैनदर्शन में आकाश का कार्य अवगाहन करना है, स्थान देना है। वह अमूर्तिक, अखण्ड, नित्य, सर्वव्यापक, और अनन्तप्रदेशी द्रव्य है। इसमें जीव और पुद्गल को एकसाथ अव-काश देने की क्षमता है। बौद्धदर्शन में आकाश को असंस्कृत माना गया है, जिसमें उत्पादादि नहीं होते।

काल द्रव्य

जैनधर्म में वर्णित धर्म और अधर्म द्रव्य बौद्धधर्म में नहीं हैं। कालद्रव्य को जैनधर्म स्वीकार करता है। उसके अनुसार वह अमूर्तिक और निष्क्रिय है। घड़ी, घण्टा आदि से उसका अस्तित्व प्रमाणित होता है।

बौद्धधर्म का प्रारम्भिक रूप काल को स्वीकार करता हुआ दिखाई देता है। वहाँ कहा गया है कि काल से औपाधिक द्रव्यों की उत्पत्ति होती है। यहाँ रूप को ही अनित्य माना जाता था और चित्त, विज्ञान जैसे अन्य सूक्ष्म धर्म इस अनित्यता के परे थे। वैभाषिक में रूप और चित्त को अनित्य माना है। सौत्रान्तिकों के अनुसार भूत, भविष्यत् काल का अस्तितत्र नितान्त काल्पनिक एवं आधारविहीन है। सर्वास्तिवाद में उसके अस्तित्व को स्वीकार किया गया है। आर्यदेव ने काल

के अस्तित्व का खण्डन किया है। इस प्रकार बौद्धधर्म में काल के अस्तित्व के विषय में दोनों परम्परायें रही हैं।[१]

पाश्चात्य दार्शनिकों में भी कालवान प्रचलित रहा है। न्यूटन, देकार्ते, लाइवनीज़ आदि विद्वान् इस संदर्भ में अन्तर्निरीक्षणवादी तथा यथार्थवादी हैं। बर्कले, ह्यूम आदि दार्शनिक काल की बाह्यगत सत्ता को अस्वीकार करते हैं तथा उसे अमूर्त विचार मात्र मानते हैं। काण्ट काल को बुद्धिनिहित मानते हैं, जबकि हेगेल द्वयात्मक दृष्टिकोण से उपर्युक्त मतों में समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न करते हैं।

जंबूद्वीप और उसका उत्तर कुरु क्षेत्र

तत्त्वमीमांसा के संदर्भ में विचार करते समय 'जम्बूद्वीप' की परिकल्पना पर भी विचार किया जाना आवश्यक है। 'जम्बूद्वीप' भारतीय संस्कृति और साहित्य में एक सर्वमान्य भौगोलिक शब्द है, जिसकी परिधि सर्वसम्मत नहीं है। जैन-बौद्ध और वैदिक तीनों संस्कृतियों में यह स्पष्ट रूप से कहा गया है कि विशाल जम्बू वृक्ष की अवस्थिति के कारण इस महाद्वीप को 'जम्बूद्वीप' कहा गया है।[२] पालि साहित्य में इसे जम्बूखण्ड[३], जम्बूवन[४] और महापठवी[५] भी नाम दिये गये हैं।

पुराणों में समूची पृथ्वी को सात द्वीपों में विभक्त किया गया है—जम्बू, शाक, कुश, शाल्मल क्रौंच, गोमेद और पुष्कर। इनमें जम्बूद्वीप के नव वर्ष हैं, जिनमें भारतवर्ष एक है और भारतवर्ष भी नवद्वीपों में विभक्त है।

जैन परम्परा में संपूर्ण पृथ्वी को 'जम्बूद्वीप' अभिधान दिया गया है। इसमें सात क्षेत्र हैं—भरत, हेमवत, हरिवर्ष, विदेह, रम्यक्, हैरण्यवत् और ऐरावत। जम्बूद्वीप के १९० भागों में भरत-क्षेत्र एक भाग है। जम्बूद्वीप, धातकी खण्ड और पुष्करार्ध अर्थात् ढाई द्वीपों में ही मनुष्य रहते हैं। तिर्यंच समस्त मध्यलोक में तथा स्थावर जीव समस्त लोक में भरे हुए हैं।

जम्बूद्वीप का तारामण्डल

दस हजार योजन व्यास वाले सुदर्शन मेरु को तारामण्डल ११२ योजन दूरी पर प्रदक्षिणा करता है। दो चन्द्र और दो सूर्य परस्पर विरोधी दिशा में सुमेरु पर्वत के मध्य से ४९८२० और और ५०३३० योजन दूरी पर दो दिनों में एक प्रदक्षिणा देते हैं तथा सूर्य उत्तरायण से दक्षिणायन और दक्षिणायन से उत्तरायण (४९८२० व ५०३३ योजनों के मध्य में) १८३ दिन में भ्रमण करता है। इस प्रकार सौरवर्ष ३६६ दिनों का होता है।[६] तारामण्डल को हम इस प्रकार समझ सकते हैं—

१. विशेष देखिये, लेखक की पुस्तक 'बौद्धसंस्कृति का इतिहास', पृ० १५३-१५८।
२. देखिए—पुराण साहित्यः विनय पिटकः परमत्थजोतिका, भाग २, पृ० ४४३।
३. सुत्तनिपात सेलसुत्त।
४. पपंचसूदनी, भाग २, पृ० ४२३।
५. दीघनिकाय, महागोविन्दसुत्त।
६. जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति, पृ० ९०–१००।

क्रमांक	सामान्य तारामण्डल	जंबूद्वीप से ऊँचाई	व्यास (योजनों में)
१	सामान्य तारामण्डल	७९०	१/४ से १ कोश तक
२	सूर्य	८८०	४८/६१ योजन
३	चंद्र	८८०	५६/६१ योजन
४	नक्षत्र	८८४	१ कोश तक
५	बुध	८८८	१/२ योजन
६	शुक्र	८९१	१ योजन
७	गुरु	८९४	एक कोश से कम
८	मंगल	८९७	१/२ कोश
९	शनि	९००	१/२ कोश
१०	राहु	....	एक योजन से कम
११	केतु	....	एक योजन से कम

नोट—१ कोश = १००० मील
१ योजन = ४ कोश = ४००० मील

स्वर्ग और मोक्ष जम्बू-सुमेरु पर्वत के ऊपर अवस्थित हैं तथा नरक जम्बूद्वीप के नीचे अवस्थित है। इनके विषय में जैन-बौद्ध मान्यताओं का संक्षिप्त विवरण पीछे दिया जा चुका है।

पालि साहित्य में समूचे भारतवर्ष के लिए ही 'जम्बूद्वीप' शब्द का प्रयोग हुआ है। पौराणिक जम्बूद्वीप इससे बृहत्तर है और जैन जम्बूद्वीप तो निश्चित ही बृहत्तम है। इसके मध्य में मेरु (सुमेरु) पर्वत है। जम्बूद्वीप के सात भागों अथवा क्षेत्रों में भारतवर्ष एक है, जिसे हम आधुनिक भारत की भौगोलिक स्थिति से तुलना कर सकते हैं। अतः पालि साहित्य का जम्बूद्वीप जैन साहित्य का भरतक्षेत्र कहा जाना चाहिए। इसे चीनी साहित्य में भी 'जम्बूद्वीप' नाम दिया गया है। यही नहीं, मगधदेश, ब्राह्मणदेश जैसे शब्दों का भी प्रयोग किया गया है।

पालि साहित्य में समूची पृथ्वी को चार महाद्वीपों में विभक्त किया गया है—जम्बूद्वीप, पूर्वविदेह, उत्तरकुरु और अपरगोयान। ये चारों महाद्वीप सुमेरु पर्वत के चारों ओर अवस्थित हैं। जैन परम्परा में सात क्षेत्र हैं—भरत, हैमवत, हरि, विदेह, रम्यक, हैरण्यवत और ऐरावत। इन क्षेत्रों के छह कुलाचल हैं—हिमवान्, महाहिमवान्, निषध, नील, रुक्मि (रूप्प) और शिखरी। पालि साहित्य में सुमेरु पर्वत की ऊँचाई १६८ योजन बताई गई है तथा उसके चारों ओर सात पर्वत श्रेणियों का उल्लेख है—युगन्धर, ईसधर, करवीक, सुदस्सन, नेमिन्धर, विनतक और अस्सकण्ण। सुमेरु के पूर्व में पूर्व विदेह, उत्तर में उत्तरकुरु, पश्चिम में अपरगोयान और दक्षिण में जम्बूद्वीप अवस्थित है। जब जम्बूद्वीप में सूर्योदय होता है, तब अपरगोयान में रात्रि का मध्यप्रहर होता है। अपरगोयान में जब सूर्यास्त होता है, तो जम्बूद्वीप में अर्धरात्रि होती है। अपरगोयान में जब सूर्योदय होता है, तो जम्बूद्वीप में दोपहर होती है, पूर्वविदेह में सूर्यास्त और उत्तरकुरु में अर्धरात्रि।

इस विवरण को किसी सीमा तक जैन जम्बूद्वीप की स्थिति से मिला सकते हैं। पालि परम्परा के अनुसार चक्रवर्ती राजा चारों महाद्वीपों का स्वामी होता है। पहले वह पूर्वदिशा में पूर्वविदेह पर विजय प्राप्त करता है, उसके बाद दक्षिण दिशा में अवस्थित जम्बूद्वीप पर, फिर पश्चिम में अपर-

गोयान और उत्तर में उत्तरकुरु की विजययात्रा के लिए प्रस्थान करता है[१]। चक्रवर्ती मान्धाता ने अपनी विजययात्रा का क्रम यही रखा था। वे संसार-विजय करने के बाद अपने कुछ साथियों के साथ जम्बूद्वीप में आ बसे। उनके पूर्वविदेह से आने वाले साथी जिस प्रदेश में बसे, उसका नाम विदेह राष्ट्र पड़ गया। इसी तरह उत्तरकुरु और अपरगोयान से आने वाले लोग क्रमशः कुरु और अपरान्त राष्ट्र में बस गये। पूर्वविदेह को लोगों ने तुर्किस्तान से पहिचान करने का प्रयत्न किया है। उत्तरकुरु को साइबेरिया बताया है तथा अपरगोयान को पश्चिमी तुर्किस्तान से मिलान किया है।

बुद्धकालीन जम्बूद्वीप की दक्षिणी सीमा आन्ध्र, तमिल और लंका तक चली जाती है। पश्चिमी-सीमा में भृगुकच्छ (भडोंच), सोपारा (सुप्पारक) और सिन्धु-सोवीर देश आते हैं। उत्तर-पश्चिमी सीमा में गन्धार और कम्बोज अर्थात् अफगानिस्तान और काश्मीर का काफी भाग आता है। पूर्व और दक्षिण पूर्व में वंग, सुम्ह, उत्कल और कलिंग समाहित होता है। चीनी लेखकों ने इस जम्बूद्वीप के आकार को उत्तर में चौड़ा और दक्षिण में सकरा बताया है।

उत्तरकुरु के सन्दर्भ में जैन साहित्य के समान बौद्ध साहित्य में भी पौराणिक विवरण मिलता है। दीघनिकाय के अनुसार उत्तरकुरु के व्यक्ति व्यक्तिगत संपत्ति नहीं रखते और न उनकी अपनी अलग-अलग पत्नियाँ होती हैं। उन्हें अपने जीवन-निर्वाह के लिए परिश्रम नहीं करना पड़ता। यहाँ अनाज स्वयं उग जाता है। यहाँ का जीवन नितान्त सुखमय है। यहाँ के राजा का नाम कुबेर तथा राजधानी का नाम विषाण है। प्रधान नगर हैं—आटानाटा, कुसीनाटा, नाटा-परिया, परकुसीनाटा, कपीवल जनोध, नवनंनिया, अम्बर और अलकमन्दा। यहाँ के निवासी यक्ष कहे गये हैं। यहाँ कल्पवृक्ष हैं। लोग निर्लोभी हैं, आयु नियत है। बुद्धघोष तो यहाँ के लोगों को उनके प्राकृतिक शील के कारण सर्वोत्कृष्ट मानते हैं।

उत्तरकुरु का यह पौराणिक वर्णन होते हुए भी कुछ उदाहरण ऐसे मिलते हैं, जो उत्तरकुरु को भारतीय प्रदेश के समीप अवस्थित सिद्ध करते हैं। विनयपिटक के अनुसार भगवान् बुद्ध उत्तरकुरु गये। अल्प भिक्षु भी उनके साथ थे। राजगृहवासी जोतिक की पत्नी भी उत्तरकुरु की थी।

विसुद्धिमग्ग में उत्तरकुरु को सुमेरु पर्वत के उत्तर में बताया गया है और उसका विस्तार आठ हजार योजन है और समुद्र से घिरा है। महाभारत के भीष्मपर्व में भी उत्तरकुरु की यही अवस्थिति है।

जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति में भी उत्तरकुरु को मेरुपर्वत के उत्तर और नील पर्वत के दक्षिण में बताया गया है। इसका विस्तार ११८४२ योजन व दो कला अधिक है। जम्बूवृक्षों, पर्वतों और नदियों का वर्णन अत्यन्त पौराणिक है। देवकुरु की भी अवस्थिति का वर्णन यहीं उपलब्ध है। इसका वर्णन योगभूमि जैसा है। मनुष्य तीन कोश ऊँचे और उत्तर लक्षणों से युक्त होते हैं।

जैन साहित्य में विदेह, पूर्वविदेह और अपर विदेह का वर्णन मिलता है। बौद्ध साहित्य अपरविदेह के स्थान पर अपरगोयान का उल्लेख करता है। विदेह और पूर्वविदेह का वर्णन तो है ही।

---

१. महाबोधिवंस, पृ० ७३–७४।

बौद्ध साहित्य में विदेह को प्रथमतः राजतन्त्र और बाद में गणतन्त्र कहा गया है। उसकी अवस्थिति मगध देश से गंगापार मानी है। बुद्ध भी यहाँ के मखादेव आम्रवन में रुके थे। जम्बूद्वीप-प्रज्ञप्ति में विदेह का वर्णन पौराणिक ही है। वहाँ कच्छा नामक विजय तथा क्षेमा नामक नगरी का उल्लेख है। कच्छा के तीन द्वीपों का भी उल्लेख है—मागध, वरतनु और प्रभास। अतः लगता है, यह विदेह मिथिला विदेह ही होना चाहिए। उत्तरकालीन जैन साहित्य में इसी विदेह का वर्णन मिलता है। आचार्य कुन्दकुन्द दक्षिण से कदाचित् इसी विदेह में पहुँचे होंगे।

पूर्व विदेह सुमेरु के पूर्व में है। यहाँ सुकच्छा विजय और क्षेमपुरी नगरी है, अरिष्टपुरी नाम की राजधानी है। जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति इसी सन्दर्भ में वत्स, सुवत्स नगरियों का भी वर्णन करती है, जो उसके पश्चिम में अवस्थित हैं। हम यह जानते ही हैं कि वत्स राज्य मगध और अवन्ती के बीच स्थित था। उसके उत्तर में कोशल, पश्चिम में सुरसेन और दक्षिण में चेदि के कुछ भाग आते थे। यहाँ का राजा उदयन शक्तिसम्पन्न था। उसने चण्डप्रद्योत की पुत्री वासवदत्ता से विवाह सम्बन्ध किया था। वत्स की राजधानी कौशाम्बी थी। पूर्व विदेहवर्ती वत्स को बुद्धकालीन वत्स से मिलाया जा सकता है। यहाँ तीर्थंकर गणधरदेव तथा चक्रवर्ती की स्थिति सर्वकालिक कही गयी है।

जम्बूद्वीप का अपर विदेह रत्नसंचया नगरी के पश्चिम में अवस्थित है। यहाँ अशोका-विगतशोका नगरी का उल्लेख है, जिसका संकेत पाटलिपुत्र की ओर होना चाहिए। पूर्व की ओर अयोध्या की अवस्थिति बतायी है। विदेह, पूर्वविदेह और अपरविदेह को कहीं-कहीं मिला सा दिया है। इसलिए ऐसा लगता है, ये तीनों प्रदेश आसपास ही रहे होंगे। कहा गया है विदेह में विष्णु, महेश्वर, दुर्गा, सूर्य, चन्द्र और बुद्धदेव के भवन नहीं हैं। इसका तात्पर्य यह हो सकता है कि उस समय वहाँ जैनधर्म काफी प्रभावक स्थिति में था।

इस प्रकार जम्बूद्वीप का भूगोल व्यावहारिक स्तर पर यदि देखा जाये, तो अधिक से अधिक एशिया तक विस्तृत किया जा सकता है। उसके अधिकांश देश और नगर हमारे भारत देश से संबद्ध हैं। आचार्यों ने कहीं देशों और नगरों यहाँ तक कि राजाओं के नामों का भी अनुवाद कर दिया है। इसलिये मूल नामों की पहिचान करना कठिन-सा हो जाता है। अतः अभी जैन भौगोलिक परम्परा पर निष्पक्ष और निरभिनिवेश पूर्वक विचार किया जाना आवश्यक है।

सृष्टि-सर्जना

तत्त्वमीमांसा के सन्दर्भ में ईश्वर और सृष्टि कल्पना पर भी विचार किया जाना आवश्यक है। श्रमणेतर संस्कृति में ईश्वर को सृष्टि कर्ता-हर्ता और साथ ही सुख-दुःखदाता के रूप में अंगीकार किया गया है, पर श्रमण (जैन-बौद्ध) संस्कृति में ईश्वरवाद को कर्मवाद तथा सृष्टिवाद को निमित्त-उपादान कारणवाद के रूप में उपस्थित किया गया है।

पथिकसुत्त के अनुसार बौद्धधर्म में ईश्वर सत्ता वस्तुतः मानसिक सत्ता है। उसका सृष्टिकर्ता के रूप में कोई अस्तित्व नहीं, पर उनके स्वरूप पर विचार करने के बाद ऐसा लगता है कि बुद्ध ने ईश्वर का स्वरूप भी अवक्तव्य मानने की ओर संकेत किया है। उन्होंने त्रैविद्य ब्राह्मणों के कथन को अप्रामाणिक घोषित कर ईश्वर एवं ईश्वर द्वारा प्रवेदित वेद को अमान्य किया है और साथ ही ईश्वर मानने वालों की परम्परा को अन्धवेणी के समान कहा है। इसी तरह सभी सुख-दुःखों का कारण

कर्म ही नहीं, लौकिक कारण भी माना गया है। 'अत्तदीपो भव' कहकर पुरुषार्थवादी की ओर संकेत किया है। प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा हेतु-प्रत्यय सापेक्षता ईश्वरवाद का खण्डन करने के लिए पर्याप्त है, पर शून्यवाद तक पहुँचते-पहुँचते यह वाद 'अजातिवाद' तक चला गया।[१]

जैनदर्शन स्कन्धों के परस्पर भेद, मिलन आदि से पुद्गलों की उत्पत्ति मानता है। उसी को हम जगत्-सृष्टि कहते हैं। शरीर, वचन मन, श्वासोच्छ्वास पुद्गल के ही परिणमन हैं। ये दृश्य और अदृश्य दोनों प्रकार के होते हैं।

लोक द्रव्य की अपेक्षा सान्त है और वह पर्यायों की अपेक्षा से अनन्त है। काल की दृष्टि से शाश्वत है, पर क्षेत्र की दृष्टि से सान्त है।[२] लोक पञ्चास्तिकायिक है। वह अनेकान्त की दृष्टि से शाश्वत भी और अशाश्वत भी है।[३] लोकसृष्टि ब्रह्मा आदि किसी ईश्वर की कृति नहीं, वह तो द्रव्यों का एक स्वाभाविक परिणमन है।

जैन-बौद्ध दार्शनिकों ने सृष्टि के सन्दर्भ में वैदिक दार्शनिकों के तर्कों का निम्न प्रकार से खण्डन किया है—

(i) कार्यत्व हेतु युक्ति-युक्त नहीं, क्योंकि उसके मानने पर ईश्वर भी कार्य हो जायेगा। फिर ईश्वरवाद का भी कोई निर्माता होना चाहिये। इस तरह अनवस्था दोष हो जायेगा।

(ii) जगत् यदि कृत्रिम है, तो कूपादि के रचयिता के समान जगत् का रचयिता ईश्वर भी अल्पज्ञ और असर्वज्ञ सिद्ध होगा। असाधारण कर्ता की प्रतीति होती नहीं। समस्त कारकों का अपरिज्ञान होने पर भी सूत्रधार मकान बनाता है। ईश्वर भी वैसा ही होगा।

(iii) एक व्यक्ति समस्त कारकों का अधिष्ठाता हो नहीं सकता। एक कार्य को अनेक और अनेक को एक करते हैं।

(iv) पिशाचादि के समान ईश्वर अदृश्य है, यह ठीक नहीं। क्योंकि जाति तो अनेक व्यक्तियों में रहती है, पर ईश्वर एक है। सत्ता मात्र से ईश्वर यदि कारण है, तो कुम्भकार भी कारण हो सकता है। अशरीरी व्यक्ति सक्रिय और तदवस्थ नहीं हो सकता।

(v) ईश्वर की सृष्टि यदि स्वभावतः रुचि से या कर्मवश होती है तो ईश्वर का स्वातन्त्र्य कहाँ रहेगा? उसकी आवश्यकता भी क्या? वीतरागता उसकी कहाँ? और फिर संसार का भी लोप हो जायेगा।

(vi) स्वयंकृत कर्मों का फल उसका विपाक हो जाने पर स्वयं ही मिल जाता है। उसे ईश्वर रूप प्रेरक चेतना की आवश्यकता नहीं रहती। कर्म जड़ है अवश्य, पर चेतना के संयोग से उसमें फलदान की शक्ति स्वतः उत्पन्न हो जाती है। जो जैसा कर्म करता है उसे वैसा ही फल यथासमय मिल जाता है।

---

१. विशेष देखिए, लेखक की पुस्तक 'बौद्धसंस्कृति का इतिहास', पृ० ११२-११८।

२. भगवतीसूत्र, २-१-१०।

३. वही, १३-४-४८१।

अतः ईश्वर को न तो जगत् का सृष्टिकर्ता कहा जा सकता है और न कर्मफलप्रदाता। सृष्टि तो अणु-स्कन्धों के स्वाभाविक परिणमन से होती है। उसमें चेतन-अचेतन अथवा अन्य कारण कभी निमित्त अवश्य बन जाते हैं, पर उनके संयोग-वियोग में ईश्वर जैसा कोई कारण नहीं हो सकता। अपनी कारण-सामग्री के संवलित हो जाने पर यह सब स्वाभाविक परिणमन होता रहता है। आचार्य अकलंक, हरिभद्र, विद्यानन्दि, प्रभाचन्द्र आदि जैन दार्शनिकों ने तथा नागार्जुन, आर्यदेव, शान्तिदेव, शान्तरक्षित आदि बौद्ध दार्शनिकों ने इस विषय को लगभग इन्हीं तर्कों को बड़ी गम्भीरता से प्रस्तुत किया है।[1]

इस प्रकार जैन-बौद्ध तत्त्वमीमांसा के उपर्युक्त संक्षिप्त तुलनात्मक अध्ययन से ऐसा लगता है कि श्रमण संस्कृति की ये दोनों शाखाएँ प्रारम्भ में सामान्यतः वस्तु-तत्त्व के विषय में लगभग एक दृष्टिकोण से विचार करती हैं, पर उत्तरकाल में उनमें गंभीर से गंभीरतर भेद होते गये। उनके भीतर भी पारस्परिक भेद काफी पनपे। बौद्धदर्शन की शाखा-प्रशाखाओं में जितने अधिक आन्तरिक भेद हुए हैं, उतने जैनदर्शन में नहीं दिखाई देते। इस भेद को हम विकास की संज्ञा दे सकते हैं। विकास की यह धारा अलग-अलग गति लिये हुए भी वह कहीं-न-कहीं मूल सूत्र से बँधी रही है। मूल संस्कृति दोनों की एक होने से दोनों का अन्तर बहुत अधिक नहीं हो पाया। इस अन्तर का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत आलेख में परिचय रूप में ही प्रस्तुत किया जा रहा है।

—अध्यक्ष, पालि-प्राकृत विभाग, नागपुर विश्वविद्यालय,
न्यूएक्सटेंशन एरिया, सदर, नागपुर–१

१. विस्तार के लिए देखिये, लेखक की पुस्तकें—'बौद्धसंस्कृति का इतिहास', पृ० ११२ से ११८ और 'जैनदर्शन और संस्कृति का इतिहास', पृ० १५३–१५६।

श्वेताम्बर जैन साहित्य की कुछ अनुपलब्ध रचनायें

मधुसूदन ढांकी

समदृष्टा एवं स्पष्टवाक् अन्वेषक (स्व०) पं० नाथूराम प्रेमी ने "कुछ अप्राप्य ग्रन्थ" नामक छोटे, किन्तु उपयोगी लेख में, सुमति वज्रनन्दि, महासेन और प्रभञ्जन की सम्प्रति अप्राप्त रचनाओं पर विचार किया है।[1] इन रचयिताओं के अलावा कुछ और भी प्राचीन दिगम्बर जैन साहित्यिक हुए हैं, जिनके नाम तो हम जानते हैं, परन्तु उनकी कृतियां अनुपलब्ध हैं।[2] ठीक यही स्थिति श्वेताम्बर साहित्य की भी है। यद्यपि हमें श्वेताम्बर वाङ्मय विविध विधाओं एवं विपुल राशि में उपलब्ध है, फिर भी जो रचनायें आज उपलब्ध नहीं हैं, उनके विषय में कहीं ग्रन्थकार का तो कहीं ग्रन्थ का उल्लेख मिलता है और कहीं-कहीं उक्त उल्लेखों सहित अवतरण भी मिलते हैं। कई स्थानों पर केवल अवतरण ही मिलते हैं; ग्रन्थ अथवा उसके कर्ता का उल्लेख नहीं मिलता है। उपर्युक्त आधारों पर विश्वासपूर्वक यह कहा जा सकता है कि श्वेताम्बर वाङ्मय की भी अनेक कृतियाँ काल के गर्भ में समा चुकी हैं।

श्वेताम्बर परम्परा में आगम ग्रन्थों एवं आगमिक व्याख्यायें (निर्युक्ति, भाष्य, चूर्णि, वृत्ति, टीका आदि) के अतिरिक्त दर्शन, न्याय, शब्दशास्त्र, चरित्रकाव्य, दूतकाव्य, नाटक आदि विविध विषयों पर भी बहुत कुछ लिखा गया था, जो आज प्राप्त नहीं है। यदि इन सबके विषय में खोज की जाय तो एक विशाल और उपयोगी पुस्तक की रचना सम्भव है।[3] यहाँ तो केवल मध्यकाल के पूर्व के कुछ दार्शनिक धर्मप्रवण या नीतिपरक साहित्य के सम्बन्ध में ही विचार किया जायेगा।

जैन दार्शनिक साहित्य में अग्रचारि, महामति सिद्धसेनदिवाकर (ईस्वी ४थी-५वीं शताब्दी) की सभी रचनायें आज उपलब्ध नहीं हैं। जो उपलब्ध हैं, उनके सम्बन्ध में भी कुछ गवेषकों की धारणा है कि ये उनकी कृतियाँ नहीं हो सकतीं।[4] यहाँ तो हम, सिद्धसेन दिवाकर के बाद के श्वेताम्बर लेखकों की रचनाओं के विषय में ही विचार करेंगे।

मल्लवादि क्षमाश्रमण

सिद्धसेन दिवाकर के अपूर्व दार्शनिक-प्राकृत-ग्रन्थ **सन्मतिप्रकरण** पर द्वादशारनयचक्रक ा र

१. **जैन साहित्य और इतिहास**, संशोधित साहित्य माला, प्रथम पुष्प, द्वितीय संस्करण, बम्बई १९५६, पृ० ४१८-४२२।

२. हमारे एक मित्र हाल ही में इस विषय पर कार्य कर रहे हैं। उनका यह प्रकाशन प्रतीक्षित है।

३. आगमिक चूर्णियों में, हरिभद्र सूरि की रचनाओं में, और बाद के वृत्यादि साहित्य में विविध विषयों पर ऐसे अनेक अवतरण मिलते हैं, जिनके मूल स्रोत की संख्या प्रथम दृष्टि से भी बहुत ही विशाल मालूम होती है।

४. जैसे कि **न्यायावतार**, और **द्वात्रिंशिका** क्रमांक २१।

मल्लवादि सूरि (ईस्वी षष्ठम् शताब्दी मध्याह्न) की संस्कृत टीका आज अनुपलब्ध है।[1] हरिभद्र सूरि के **अनेकान्तजयपताका** (ईस्वी ७६० पश्चात्) में उपर्युक्त टीका से दो अवतरण उद्धृत किए हैं[2], जिनकी शैली मल्लवादि की **द्वादशारनयचक्र** की शैली से बिल्कुल ही मिलती-जुलती है।[3] अभयदेव सूरि की **सन्मति-प्रकरण** पर २५००० श्लोक-प्रमाण संस्कृत टीका (ईस्वी १०२४ पूर्व) में अन्य ग्रन्थों के अतिरिक्त, मल्लवादि की इस टीका का भी आधार लिया गया होगा। अभयदेव सूरि की बृहद्काय टीका के शैलीगत परीक्षण से उसमें मूल टीका का कुछ भाग या अवतरण भी मिल जाना असम्भव नहीं। मल्लवादि की कोई ऐसी ही प्राकृत रचना भी थी, जो आज नहीं मिलती। आचार्य मलयगिरि (ईस्वी १२वीं शताब्दी) ने इसमें से एक अवतरण उद्धृत किया है।[4] हो सकता है कि यह कृति बहुत कुछ "**सन्मति**" के समान रही होगी।

वाचक अजितयशस्

हरिभद्र सूरि की **अनेकान्तजयपताका** पर लिखी स्वोपज्ञ वृत्ति में "उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्" कथन के सन्दर्भ में "अजितयशा" का उल्लेख हुआ है।[5] उपर्युक्त ग्रन्थ के सम्पादक प्रा० हीरालाल कापडिया ने अजितयशा के विषय में कुछ नहीं कहा है।[6] लेकिन राजगच्छीय प्रभाचन्द्राचार्य के **प्रभावकचरित** (वि० सं० १३३४/ ई० सं० १२७८) के अन्तर्गत् 'मल्लवादि चरित" में अजितयशा को मल्लवादि सूरि का ज्येष्ठ सहोदर कहा है और मुनित्व में उनको सूरिपद से विभूषित

१. मल्लवादि का समय ईस्वी ४ थी या ५वीं शताब्दी नहीं हो सकता, जैसा (स्व०) पं० सुखलालजी और मुनिवर श्री जम्बुविजयजी मानते थे। दूसरी ओर मल्लवादी को विक्रम की ९वीं शती तक खींच लाना भी युक्त नहीं है, जैसा कि (स्व०) पं० जुगलकिशोर मुख्तार ने किया था। (उन्होंने **धर्मोत्तर** पर टिप्पण लिखने वाले, ९वीं शताब्दी के मल्लवादी, जो बौद्ध थे, उनको श्वेताम्बर दार्शनिक मल्लवादी मान लिया था।) मल्लवादी ने निर्युक्तियों में से उद्धरण दिये हैं, इसलिए उनको हम ६ठी शताब्दी के मध्यभाग से पहले नहीं रख सकते और **द्वादशारनयचक्र** (ईस्वी ७वीं शताब्दी उत्तरार्ध) के टीकाकार सिंहसूरि क्षमाश्रमण से वह पहले हो गये हैं।

२. "स्वपरसत्त्वव्युहासोपादानापाद्यं हि वस्तुनो वस्तुत्वम्।"
"न विषयग्रहणपरिणामा हृतेऽपरः संवेदने विषय प्रतिभासो युज्यते युक्त्ययोगात्॥"
(Cf. H.R, Kapadia **Anekāntajaypatākā**, Vol II, Gaekwad's oriental Series, Vol. CV. Baroda 1947, "Introduction" p. 10).

३. यह तथ्य बिल्कुल ही स्पष्ट है।

४. उनकी **आवश्यक-वृत्ति** में मल्लवादी के नाम से निम्नलिखित गाथा उद्धृत है। यथा:

"सङ्गह विसेस सङ्गह विसेसपत्थारमूलवागरणी।
हव्वट्ठिओ च पज्जवनओ च सेसा वियप्पा सिं॥
(Kapadia, "Intro.", p. 10)

लेकिन यह गाथा कुछ पाठान्तर के साथ सिद्धसेन दिवाकर के **सन्मति प्रकरण** में मिलती है। (१.४)। यदि मलयगिरि ने भ्रमवश इसे मल्लवादी का मान लिया तो सम्भव है कि यह मल्लवादी की सन्मति-टीका में से ही लिया गया हो।

५. Kapadia, **Ibid.** pp. LXXIII and 33.

६. Cf. **Ibid.** p. LXXIV.

भी बताया गया है।[१] प्रमाणशास्त्र पर उनके द्वारा किसी ग्रन्थ-लेखन की भी यहाँ सूचना है। अजितयशा की यह रचना आज हमारे सामने नहीं है।

प्रभावकचरितकार ने अजितयशा से सम्बन्धित उपर्युक्त सूचना कहाँ से प्राप्त की, यह विचारणोय है। सं० १२९१ (ईस्वी १२३५) को एक अप्रकाशित ताड़पत्रीय हस्तप्रति में अन्य श्वेताम्बर महापुरुषों के चरित्र महापुरुषों के चरित्र के साथ मल्लवादि सूरि का चरित भी सम्मिलित है।[२] क्या यह स्रोतों में से एक होगा ? **प्रभावकचरित** से लगभग १३५ वर्ष पूर्व लिखी गई बृहद्गच्छीय आम्रदत्त सूरि की **आख्यानकमणिकोश-वृत्ति** में भी अजितयशा के सम्बन्ध में ठीक यही बात कही गई है।[३] इस कृति में अजितयशा द्वारा किसी ग्रन्थ की रचना से कुछ वर्ष पूर्व की एक कृति—भद्रेश्वर सूरि की **कहावलि**—में अन्य बातों के साथ वादि अजितयशा द्वारा ग्रन्थ-लेखन का उल्लेख है।[४] ऐसा लगता है कि **कहावलि** का "मल्लवादि चरित" ही प्रभाचन्द्राचार्य के "मल्लवादि-चरित्र" में पल्लवित हुआ है।[५] कहावलिकार ने मल्ल और तीसरे बन्धु यक्ष (जिसने भी मुनि बन कर सूरिपद प्राप्त किया) के साथ ही अजितयशा को भी "परवादि-वारण-मृगेन्द्र" कहा है, जो उनके न्याय-विषयक और दार्शनिक ज्ञान तथा खड्ग सदृश्य तीक्ष्ण बुद्धि का परिचायक है। शोध द्वारा अजितयशा के अन्य अवतरण उनके नाम से अथवा बिना नाम के, मिल जाना असम्भव नहीं।

हारिल वाचक और उनका ग्रन्थ

थारापद्र-गच्छ के वादिवेताल शान्ति सूरि ने, अणहिल्लपत्तन में लिखी गई, स्वकृत **उत्तराध्ययनसूत्र-वृत्ति** (प्राकृतः ईस्वी १०४० पूर्व) में हारिल वाचक के वैराग्यप्रबोधक, दो पद्य उनके नाम सहित उद्धृत किये हैं। यथा:[६]

---

१. सं० जिनविजय मुनि, सिंधी जैन ग्रन्थमाला, अहमदाबाद कलकत्ता १९४०, पृ० ७७।

२. Ed. C. D. Dalal, **A Descriptive catalogue of Manuscripts in the Jain Bhandars of Pattan,** Gaekwad's oriental Series No. LXXVI, Baroda 1937, pp. 194-195.

३. सं० मुनि पुण्यविजय, प्राकृत ग्रन्थ परिषद्, वाराणसी १९६२, पृ० १७२-१७३।

४. "नवरं विरइओ अजियजस्सो वायगो निओ पमाणगंथो वि, अजियजस्सो वाइ नाम पसिद्धो।"
Cf. Lalchandra B. Gandhi, "Introdution", **Dvādaśāranaya Cakra of Śrī Mallavâdisūri**, Pt. 1 (Ed. Late muni Caturvijayji), Gaekwad's oriental Series, No. CXVI, Baroda 1252, p. 10; एवं सं० मुनि जम्बुविजय, "प्राक्कथनम्" **द्वादशारं नयचक्रम्**, प्रथमो विभाग (१-४ अराः), जैन आत्मानन्द सभा, भावनगर १९६७, पृ० १२), **प्रभावक-चरित** में संस्कृत रूप में यही बात इस तरह मिलती है।"
…………सन्ति ज्येष्ठोऽ**जितयशाभिधः** १० ॥"
तथाऽजितयशोनामः **प्रमाणग्रन्थ**माहर्य। ३४।" (वही, पृ० ७७-७८)।

५. दोनों ग्रन्थों के पाठों की तुलना से यह स्पष्ट है।

६. भोगीलाल ज० सांडेसरा, **जैन आगम साहित्यमां गुजरात** [गुजराती], संशोधन ग्रन्थमाला-ग्रन्थांक ८, गुजरात विधानसभा, अहमदाबाद, पृ० २१७; तथा मोहनलाल मेहता, **जैन साहित्य का बृहद् इतिहास** भाग ३, वाराणसी १९६७, पृ० ३९२।

तथा च **हारिलवाचक**

चलं राज्यैश्वर्यं धनकनकसारः परिजनो
नृपाद वाल्लभ्यं च चलममरसौख्यं च विपुलम् ।
चलं रूपारोग्यं चलमिह चरं जीवितमिदं
जनो दृष्टो यो वै जनयति सुखं सोऽपि हि चलः ॥

तथा च **हारिलः**

वातोद्धूतो दहति हुतभुग्देहमेकं नराणां
मत्तो नागः कुपितभुजगश्चैकदेहं तथैव ।
ज्ञानं शीलं विनयविभवौदार्यविज्ञानदेहान्
सर्वानर्थान् दहति वनिताऽऽमुष्मिकानैहिकांश्च ॥

विद्वत्प्रवर भोगीलाल सांडेसरा का कहना है कि प्रस्तुत वृत्ति में एक अन्य अवतरण भी मिलता है, जो रचनाशैली की दृष्टि से हारिल की कृति में से ही लिया गया हो तो असम्भव नहीं ।[1] यथाः

तथा चाहु

भवित्रीं भूतानां परिणतिमनालोच्य नियतां
पुरा यद्यत्किञ्चिद्विहितमशुभं यौवनमदात् ।
पुनः प्रत्यासन्ने महति परलोकैकगमने
तदेवैकं पुंसां व्यथयति जराजीर्णवपुषाम् ॥

थारापद्र-गच्छ का उद्भव हरिगुप्त (हारिल वाचक) की परम्परा में वटेश्वर क्षमाश्रमण (ईस्वी ८वीं शताब्दी प्रारम्भ) को लेकर हुआ था और शान्ति सूरि थारापद्र-गच्छ के आम्नाय में हुए हैं । इसलिए उनका अपनी परम्परा के आदि मुनि की कृति से परिचित होना, और अपने ग्रन्थ-संग्रह में उनकी वह कृति होने की अपेक्षा भी स्वाभाविक है ।

सम्प्रति अध्ययन में इसी कोटि का एक अन्य वैराग्यपरक पद्य भी हमारे देखने में आया, जो हारिल वाचक का हो सकता है । **उत्तराध्ययनसूत्र** की बृहद्गच्छीय देवेन्द्र गणि (बाद में सैद्धान्तिक नेमिचन्द्र सूरि) की **सुखबोधा-टीका** (सं० ११२९/ईस्वी १०७३) में यह बिना नाम के उद्धृत है ।[2] ठीक यही पद्य कृष्णर्षि-शिष्य जयसिंह सूरि के **धर्मोपदेश-मालाविवरण** (सं० ९१५/ईस्वी ८५९ : दूसरे चरण में; थोड़ा पाठभेद के साथ)[3] तथा उनके पूर्व की रचना **आवश्यक-सूत्र** की **चूर्णि** में भी उद्धृत हुआ है[4] । यथाः

---

१. सांडेसरा, वही ।

२. Cf. Jarl Charpentier, **The Uttarādhyayana Sūtra**, Indian edition, New Delhi 1980, p. 285.

३. सम्पा०, पं० लालचन्द भगवानदास गान्धी, सिंघी जैन ग्रन्थमाला, ग्रन्थांक २८, बम्बई १९४९, पृ० ६२ ।

४. मेहता, **जैन साहित्य का बृहद् इतिहास**, भाग ३, पृ० ३०४ ।

९

वरं प्रविष्टं ज्वलितं हुताशनं
न चापि भग्नं चिरसंचितं व्रतम्।
वरं हि मृत्युः परिशुद्धकर्मणो
न शीलवृत्तस्खलितस्य जीवितम्॥

जर्मन विद्वानों ने इस चूर्णि का समय ईस्वी ६००-६५० के मध्य माना है।[1] किन्तु इस पर जिनभद्रगणि क्षमाश्रमण के **विशेषावश्यकभाष्य** (लगभग ५७५-५८५ ईस्वी) का कोई प्रभाव न मिलने से (स्व०) मुनि पुण्यविजय जी ने इसे भाष्य पूर्व की रचना स्वीकार किया है। परन्तु **आवश्यक चूर्णि** में "सिद्धसेन क्षमाश्रमण" का उल्लेख मिलता है, जिन्होंने जिनभद्रगणि के **जीतकल्प-भाष्य पर चूर्णि** लिखी है। इसको देखते हुए **आवश्यक-चूर्णि** को सातवीं शती के पूर्वार्ध की रचना मानना ही संगत होगा। ऊपर उद्धृत पद निश्चितरूप से ७वीं शती से पूर्व की जैन-रचना है। इसकी शैली भी हारिल वाचक की शैली के सदृश है। साथ ही पद के सम्भावित समय के आधार पर यह माना जा सकता है कि यह उनकी ही रचना होगी, और यह भी असम्भव नहीं है कि शायद एक ही कृति में से यह सब उद्धृत किया गया हो।

(स्व०) मुनि कल्याणविजय को धारणा थी कि यह हारिल वाचक वही हैं, जिनका समय युग प्रधान पट्टावलि में "हरिभद्र" नाम से वीर निर्वाण सं० १०६१/ईस्वी ५३४ दिया गया है।[2] त्रिपुटि महाराज का कथन है कि पट्टावलिकार ने भ्रमवश "हरिगुप्त" के स्थान पर (विख्याति के कारण) (याकिनीसूनु) "हरिभद्र" नाम लिख दिया है।[3] यह हरिगुप्त वही है, जिनसे कुवलय-माला-कहाकार (सं० ८४५/ईस्वी ७७९) ने अपनी गुर्वावलि आरम्भ किया है और उनको "तोरराय" (हुणराज तोरमाण) से सम्मानित भी बताया है। "हरिगुप्त" का प्राकृत रूप "हारिल" बन सकता है और यदि उनकी स्वर्गगमन तिथि ईस्वी ५३४ हो तो वह तोरमाण के समकालिक भी हो सकते हैं। उपर्युक्त आधार पर हारिल वाचक की यह अज्ञात रचना ६ठी शती के आरम्भ की मानी जा सकती है। यह कृति भर्तृहरि के **वैराग्य-शतक** जैसी रही होगी। इसके उपलब्ध पद्यों में रस और लालित्य के साथ शुद्ध वैराग्य भावना (कुछ खिन्नता के साथ) प्रतिबिम्बित है।

वाचक सिद्धसेन

वादिवेताल शान्ति सूरि ने **"सुखबोधा-वृत्ति"** में वाचक सिद्धसेन के नाम से दो श्लोक उद्धृत किये हैं। यथा:[4]

---

१. यह मान्यता शूब्रिंग, अल्सडोर्फादि अन्वेषकों की है। विस्तार भय से यहाँ उनके मूल ग्रन्थ के सन्दर्भ नहीं दिये गये हैं।

२. "प्रस्तावना", **श्री प्रभावक चरित्र,** [गुजराती भाषान्तर], श्री जैन आत्मानन्द ग्रन्थमाला नं० ६३ भावनगर १९३१, पृ० ५४।

३. **जन परम्परा नो इतिहास** (भाग १ लो) (गुजराती), श्री चारित्रस्मारक ग्रन्थमाला ग्र० ५१, अहमदाबाद १९४२, पृ० ४४७-४४८।

४. मेहता, **जैन साहित्य का बृहद् इतिहास**, भाग ३, पृ० ३९१।

मोक्षाय धर्मसिद्धयर्थं, शरीरं धार्यते यथा।
शरीरधाराणार्थं च, भैक्षग्रहणमिष्यते ॥
तथैवोपग्रहार्थाय, पात्रं चीवरमिष्यते।
जिनैरुपग्रहः साधोरिष्यते न परिग्रहः॥

जिस कृति से ये श्लोक लिये गये हैं, वह या तो विलुप्त है अथवा अभी तक मिल नहीं पाई है।[1] वाचक सिद्धसेन प्रसिद्ध वादी सिद्धसेन दिवाकर से सर्वथा भिन्न जान पड़ते हैं। इनकी कृति में शैली-भेद और विषय की भिन्नता स्पष्ट है। यदि यह सिद्धसेन **जीतकल्पचूर्णि** तथा **निशीथ-मूल-चूर्णि** के रचयिता सिद्धसेन क्षमाश्रमण नहीं हैं तो इन्हें कोई अन्य अज्ञात आगमिक विद्वान् माना जा सकता है। इनकी लेखन-शैली ६ठी-७वीं शताब्दो के बाद की नहीं प्रतीत होती। साथ ही वाचक पदवी भी ६ठी शताब्दी के पश्चात् देखने में नहीं आती।[2]

प्रस्तुत लेख में केवल चार ही प्राचीनकर्ताओं की लुप्त रचनाओं के सम्बन्ध में विचार किया गया है। भविष्य में ऐसी ही कुछ अन्य विनष्ट एवं विलुप्त कृतियों के सम्बन्ध में विचार किया जायेगा।

अमेरिकन इन्स्टीट्यूट आफ इण्डियन स्टडीज,
—रिसर्च डाइरेक्टर, रामनगर, वाराणसी

१. विलुप्त मानी जाने वाली कृतियाँ बाद में मिल गई हों, ऐसे बहुत उदाहरण हैं।

२. यह पदवी मध्यकाल में पुनर्जीवित की गई थी।

क्या बोटिक दिगम्बर हैं ?

दलसुख मालवणिया

सर्वप्रथम यहाँ 'दिगम्बर' शब्द के प्रयोग से क्या अभिप्रेत है ? यह बताना आवश्यक है। 'दिगम्बर' शब्द का सामान्य अर्थ 'नग्न' होता है। यह सामान्य अर्थ यहाँ अभिप्रेत नहीं, अपितु विशेष अर्थ 'दिगम्बर-सम्प्रदाय' अभिप्रेत है। जिसकी मुख्य मान्यता है कि मुनि को वस्त्र का, पात्र का सर्वथा त्याग कर नग्न रहना चाहिए और इसी मान्यता का फलित है कि क्योंकि आर्या वस्त्र-रहित हो नहीं सकती, अतएव स्त्री की मुक्ति नहीं होती। तदुपरान्त केवली के कवलाहार का निषेध आदि अन्य मान्यताएँ भी दिगम्बर-सम्प्रदाय में आई हैं। प्रस्तुत प्रसङ्ग में इतना समझ लेना पर्याप्त है।

तो अब परीक्षा की जाय कि जिस बोटिक-सम्प्रदाय या निह्नव का श्वेताम्बर के प्राचीन ग्रन्थ आवश्यकसूत्र की टीका आदि में उल्लेख है, क्या वह दिगम्बर है ?

आवश्यक के मूल भाष्य में गाथा १४५ से १४८ तक में सर्वप्रथम बोटिक का उल्लेख आया है, वह इस प्रकार है—

छव्वाससयाइं नवुत्तराइं तइया सिद्धिंगयस्स वीरस्स।
तो बोडियाण दिट्ठी रहवीरपुरे समुप्पण्णा॥
रहवीरपुरं नयरं दीवगमुज्जाण मज्जकण्हे य।
सिवभूइस्सुवहिंमि य पुच्छा थेराण कहणा य॥
ऊहाए पण्णत्तं बोडियसिवभूइउत्तराहि इमं।
मिच्छादंसणमिणमो रहवीरपुरे समुप्पण्णं॥
बोडियसिवभूईओ बोडियलिंगस्स होइ उप्पत्ती।
कोडिण्ण-कोट्टवीरा परंपराफासमुप्पण्णा[1]॥

आवश्यक-निर्युक्ति के मत से तो वर्धमान के तीर्थ में सात ही निह्नव थे, ऐसा निर्युक्ति गाथा ९९८ और उक्त भाष्य गाथाओं के बाद आने वाली निर्युक्ति गाथा ९८४ से भी स्पष्ट होता है। अतएव मूलभाष्यकार ने बोटिक मत का निर्देश सर्वप्रथम किया है, यह स्पष्ट हो जाता है। आचार्य हरिभद्र आवश्यकटीका में उपर्युक्त गाथा १४६-१४७ को संग्रह गाथा के रूप में निर्दिष्ट करते हैं। १४५वीं गाथा को मुद्रित प्रति में भाष्य गाथा माना गया है। पुनः हरिभद्र ने गाथा १४७ एवं १४८ को मूल भाष्य की गाथा बताई है। तात्पर्य यह हुआ कि गाथा १४७ को उन्होंने संग्रह गाथा कहा और मूलभाष्य को भी गाथा बताया। इससे मालूम होता है कि उनके मत में संग्रह और मूल भाष्य एक ही होगा। आवश्यकचूर्णि में इन गाथाओं की व्याख्या करते समय चूर्णिकार ने कोई स्पष्टीकरण नहीं किया है कि ये गाथाएँ निर्युक्ति की हैं या अन्यत्र से आयी हैं। किन्तु इतना तो स्पष्ट है कि ये

१. आवश्यकटीका—हरिभद्रकृत, पृ० ३२३।

गाथाएँ मूल निर्युक्ति की नहीं हो सकतीं, क्योंकि निर्युक्ति में बार-बार सात निह्नवों का ही उल्लेख किया गया है, जिसमें बोटिक का समावेश नहीं है। आवश्यकनिर्युक्ति एवं आवश्यक मूलभाष्य के इस अन्तर का स्पष्टीकरण करने का प्रयत्न आचार्य हरिभद्र ने अपनी टीका में किया है। विशेषावश्यक में भी ये गाथाएँ इसी रूप में मिलती हैं, किन्तु इस मत के विवरण में, जो विशेषावश्यक में विस्तार करने वाली गाथाएँ हैं, उनका कोई निर्देश आवश्यकचूर्णि में नहीं है। अतएव यह प्रतीत होता है कि मूलभाष्य विशेषावश्यकभाष्य से पृथक् था। सम्भव है कि विशेषावश्यक में जो 'विशेष' शब्द है, वह मूलभाष्य से पृथक्करण के लिए प्रयुक्त है।

प्रस्तुत भाष्य-गाथाओं में बोटिक के मन्तव्य को दिट्ठी (दृष्टि) और मिच्छादंसण (मिथ्या दर्शन) कहा है और उसकी उत्पत्ति को भगवान् महावीर के निर्वाण के बाद ६०९ वर्ष व्यतीत होने पर हुई, यह भी स्पष्ट किया है। यह मिथ्यादर्शन आर्य कण्ह (कृष्ण) के शिष्य शिवभूति ने शुरू किया है और उनके दो शिष्य हुए—कोडिण्ण (कौण्डिन्य) और कोट्टवीर, उसके बाद परम्परा चली।

मूलगाथाओं में इसे दिट्ठी या मिच्छादंसण कहा है, किन्तु टीकाकारों ने इसे निह्नव कहा है तथा अन्य निह्नवों से इस निह्नव का जो भेद है, उसे बताने का प्रयत्न किया है। अन्य निह्नवों से इसका अन्तर स्पष्ट करने के पूर्व बोटिक शब्द के अर्थ को देखा जाय "बोटिकश्चासौ चारित्रविकलतया मुण्डमात्रत्वेन[१]"—अर्थात् वे नग्न थे, इतना तो स्पष्ट होता है। 'चारित्र विकल' जो कहा गया है, वह साम्प्रदायिक अभिनिवेश है। आवश्यकचूर्णि में सात निह्नवों को 'देसविसंवादी' कहा है, जबकि बोटिक को 'पमूततरविसंवादी' कहा है[२]। किन्तु साम्प्रदायिक व्यामोह बढ़ने के साथ बोटिक के लिए कोट्याचार्य ने विशेषावश्यक की गाथा ३०५२ की टीका में उसे 'सर्वविसंवादी' कह दिया है। आचार्य हरिभद्र अपनी आवश्यक वृत्ति में बोटिक को 'प्रभूतविसंवादी' कहते हैं[३], जो चूर्णि का अनुसरण है। विशेषावश्यक टीकाकार हेमचन्द्र ने कोट्याचार्य का अनुसरण करके बोटिक को 'सर्वविसंवादी' कहा है[४]। इतने से सन्तुष्ट न होकर उन्होंने उसे 'सर्वापलाप' करने वाला भी कह दिया है[५]। निशीथ भाष्य में सभी निह्नवों के विषय में कहा है कि ये 'वुग्गइ वक्केन' हैं—गाथा ५६९६ और निशीथचूर्णि में 'वुग्गह' का अर्थ दिया है—"वुग्गहो त्ति कलहो त्ति वा भंडणं ति वा विवादो त्ति वा एगट्ठं"[६]। उत्तराध्ययन की टीका में शाक्याचार्य ने चूर्णि का अनुसरण करके बोटिक को 'बहुतरविसंवादी' कहा है[७]।

पूर्वोक्त भाष्य-गाथाओं में तो इतनी ही सूचना है कि शिवभूति को उपधि के विषय में प्रश्न था। इस प्रश्न का विवरण भाष्य में उपलब्ध नहीं। इस विवरण के लिए हमारे समक्ष सर्वप्रथम जिनभद्र

१. उत्तराध्ययन की शाक्याचार्य टीका, पृ० १८१।
२. आवश्यक चूर्णि, पृ० १४५ (भाग १)।
३. आवश्यक वृत्ति, पृ० ३२३।
४. विशेषावश्यक, गाथा २५५०।
५. वही, गाथा २३०३।
६. निशीथचूर्णि, गाथा ५५९५।
७. उत्तराध्ययन टीका, पृ० १७९।

का विशेषावश्यक भाष्य है[1]। उसमें आवश्यकचूर्णिगत शिवभूति का कोई परिचय नहीं है, केवल उनकी उपधि के विषय में गुरु के साथ हुई चर्चा का विवरण है। इससे इतना स्पष्ट होता है कि कथा के तन्तु की सम्पूर्ति आवश्यक चूर्णि में की गई है[2]। हमें यहाँ कथा मे कोई मतलब नहीं है, किन्तु गुरु के साथ उनकी जो चर्चा हुई, उसी से है। निम्न बातें आवश्यकचूर्णि से फलित होती हैं, जो शिवभूति को मान्य थीं—

१. जिनकल्प का विच्छेद जो माना गया था, उसे शिवभूति अस्वीकार करते हैं।

२. उपधि-परिग्रह का त्याग और अचेलता का स्वीकार, अर्थात् वस्त्र आदि किसी प्रकार की उपधि को वे परिग्रह मानते थे। अतएव वे नग्न रहते थे।

३. उनकी बहन उत्तरा ने भी प्रथम तो वस्त्र का त्याग किया, किन्तु गणिका द्वारा दिया गया वस्त्र वह रखे, क्योंकि वह देव का दिया हुआ है—ऐसा मानकर ऐसी अनुमति शिवभूति ने दी। अतएव उनके संघ में आर्याएँ—साध्वियाँ वस्त्र रख सकती थीं--ऐसा फलित होता है।

४. साध्वी जब वस्त्र रख सकती थी तो स्त्री-निर्वाण के निषेध को चर्चा को कोई अवकाश ही नहीं था।

विशेषावश्यक भाष्य में शिवभूति की गुरु के साथ जो चर्चा हुई[3], उसका विस्तृत विवरण है। उस विवरण के आधार पर निम्न बातें शिवभूति के विषय में कही जा सकती हैं—

१. समर्थ के लिए जिनकल्प का विच्छेद नहीं मानना चाहिए।

२. जिनेन्द्र अचेल थे, अतएव मुनि को भी उनका अनुसरण करना चाहिए।

३. मुनि को अचेल परोषह जीतना जरूरी है, अतएव नग्न रहना आवश्यक है। वस्त्रादि परिग्रह कषाय के हेतु हैं, अतएव परिग्रह का त्याग आवश्यक है। निर्ग्रन्थ का ग्रन्थहीन होना जरूरी है।

४. आगम को वह मानता था। आचाराङ्ग के सूत्र को 'उभयसम्मत' कहा है[4]। फिर भी उसकी बात को माना नहीं है[5]।

५. पात्र की आवश्यकता भी अस्वीकृत है[6]।

६. अचेल का अर्थ अल्पचेल भी इसे मान्य नहीं है।

७. अचेलक होते हुए भी तीर्थंकर दीक्षा के समय वस्त्रधारी होते थे, क्योंकि यह दिखाना था कि साधु वस्त्रधारी भी हो सकते थे—यह तर्क भी शिवभूति को मान्य नहीं था।

८. साध्वी को एक वस्त्र की छूट थी।

विशेषावश्यक की विस्तृत चर्चा में विवाद के विषय केवल वस्त्र और पात्र हैं। इसमें स्त्री-मुक्ति निषेध की चर्चा नहीं है। दिगम्बर-सम्प्रदाय में वस्त्र-पात्र के अलावा स्त्री-मुक्ति का भी निषेध है। अतएव जिनभद्र तक के समय में बोटिक को दिगम्बर-सम्प्रदाय के अन्तर्गत नहीं किया जा सकता।

---

१. विशेषावश्यक भाष्य, गाथा ३०३२-९२।
२. आवश्यकचूर्णि, पृ० ४२७।
३. विशेषावश्यक भाष्य, गाथा ३०३६।
४. आचाराङ्ग, सूत्र १३४।
५. विशेषावश्यक भाष्य, गाथा ३०५४।
६. वही, गाथा ३०६२।

यहाँ एक स्पष्टीकरण आवश्यक है। मुद्रित आवश्यकचूर्णि में जितने अंश में बोटिक की चर्चा है, उसके मार्जिन में 'दिगम्बरोत्पत्ति' छपा है। किन्तु वह सम्पादक का भ्रम है। क्योंकि चूर्णि में भी बोटिक की चर्चा में कहीं भी स्त्री-मुक्ति की चर्चा को स्थान मिला नहीं है। अतएव बोटिक और दिगम्बर में भेद करना जरूरी है, इसीलिए बोटिक की उत्पत्ति का जो समय है, वह दिगम्बरोत्पत्ति या श्वेताम्बर-दिगम्बर-पृथक्करण का नहीं हो सकता।

यहाँ यह भी बता देना जरूरी है कि विशेषावश्यक भाष्य की गाथा २६०९ की टीका में बोटिक-चर्चा का हेमचन्द्र ने उपसङ्हार करते हुए 'स्त्री-मुक्ति' की चर्चा के लिए उत्तराध्ययन के छत्तीसवें अध्ययन की टीका को देख लेने को कहा है। वह भी उनके मत में बोटिक और दिगम्बर-सम्प्रदाय को एक मानने के भ्रम के कारण है। जब मूल में स्त्री-निर्वाण-चर्चा की कोई सूचना ही नहीं है, तब उस चर्चा को यहाँ आना उचित नहीं है। इससे यह सिद्ध होता है कि आगे चलकर यह भ्रम श्वेताम्बर आचार्यों में फैला है कि दिगम्बर = नग्न होने के कारण बोटिक भी दिगम्बर-सम्प्रदाय है। यहाँ यह भी ध्यान रखना जरूरी है कि बोटिक की चर्चा में जिनभद्र ने कहीं भी दिगम्बर शब्द का प्रयोग नहीं किया है। वस्त्र के लिए चेल और नग्न के लिए अचेल शब्द का प्रयोग है। बाह्य लिङ्ग के विषय में और बोटिक के विषय में आचार्य अभयदेव के मत का यहाँ निर्देश जरूरी है—

स्थानाङ्ग मूल में पाठ है—

"चत्तारि पुरिस जाया पन्नत्ता तं जहा—रूवं नाम एगे जहति, नो धम्मं; धम्मं नाम एगे जहति, न रूवं, एगे रूवं वि जहति, धम्मं वि; एगे नो रूवं जहति, नो धम्मं[1]"।

उसकी टीका में अभयदेव ने लिखा है—"रूपं साधुनेपथ्यं जहाति त्यजति कारणवशात्, न धर्मं चारित्रलक्षणं, बोटिकमध्यस्थितमुनिवत्; अन्यस्तु धर्मं न रूपम्, निह्नववत्[2]"।

इससे इतना तो स्पष्ट होता है कि अभयदेव के मतानुसार बोटिकों के बीच कुछ मुनि ऐसे थे, जिनका बाह्य लिङ्ग तो श्वेताम्बरों के अनुकूल नहीं था, किन्तु मुनि-भाव यथार्थ था। निह्नव और श्वेताम्बरों में भेद यह है कि निह्नवों ने बाह्य वेश तो तत्काल में प्रचलित ही रखा था, किन्तु मान्यता में भेद किया था।

किन्तु आचार्य जिनभद्र ने, जो अभयदेव से पूर्वकालीन हैं, लिखा है—"भिन्नमय-लिंग-चरिया मिच्छदिट्ठित्ति बोडियाऽभिमया"।[3] इसकी टीका में हेमचन्द्र ने लिखा है—"मतं च लिङ्गं च भिक्षाग्रहणादिविषया चर्या च मतलिङ्गचर्याः, भिन्ना मतलिङ्गचर्या येषां ते तथाभूताः सन्तो बोटिका मिथ्यादृष्टयोऽभिमताः।"[4]

यहाँ सामान्य रूप से बोटिकों के विषय में कहा है कि उनका मत, लिङ्ग और आचरण भिन्न है और ये मिथ्यादृष्टि हैं। जबकि अभयदेव ने उदारता से विचार किया है कि वेश कैसा

१. स्थानाङ्ग, सूत्र ३२०, पृ० २३९।
२. वही, टीका, पृ० २४१।
३. विशेषावश्यक भाष्य, गाथा २६२०।
४. वही, गाथा २६२०, पृ० १०४४।

भी हो, बाह्याचार कैसा भी हो, यथार्थ रूप से कोई मुनि हो सकता है।

आवश्यक की टीका में हरिभद्र ने बोटिक सहित सभी निह्नवों को मिथ्यादृष्टि कहा है—"निह्नवो मिथ्यादृष्टिः", साथ ही अन्य किसी का मत देकर कहा है कि 'अन्ये तु द्रव्यलिङ्गतोपि भिन्ना बोटिकाख्या इति।"[१]

सारांश यह है कि बोटिक बाह्य वेश की अपेक्षा से भी भिन्न हैं अर्थात् वे नग्न रहते थे। अतएव मतभेद के अलावा बाह्यवेश से भी वे भिन्न हुए। विशेषावश्यक में लिङ्ग-भेद की बात तो आचार्य ने कही, किन्तु समग्र चर्चा से इतना ही स्पष्ट होता है कि बोटिकों ने वस्त्र और पात्र का त्याग किया। वेशान्तर में रजोहरण के स्थान में पिच्छी का ग्रहण किया या नहीं—इस विषय की कोई चर्चा नहीं मिलती। यदि पिच्छी का ग्रहण किया होता, तो आचार्य जिनभद्र अपनी चर्चा में उसे भी परिग्रह क्यों न माना जाय—यह प्रश्न अवश्य उठाते। ऐसा न करके उन्होंने यदि वस्त्र परिग्रह है, तो शरीर को भी परिग्रह क्यों नहीं मानते—इत्यादि जो दलीलें दी हैं, वह पिच्छी की चर्चा के बाद ही देते। इससे पता चलता है कि पिच्छी का उपयोग प्रारम्भ में बोटिकों ने किया नहीं था। रजोहरण का प्रयोग वे करते थे या नहीं यह स्पष्ट नहीं होता, किन्तु यदि करते होते तो वह परिग्रह क्यों नहीं— ऐसी चर्चा भी जिनभद्र अवश्य करते।

आचाराङ्ग-चूर्णि में एक वाक्य बोटिक की उपधि के विषय में आता है, उसका अर्थ स्पष्ट नहीं होता। किन्तु तद्गत कुच्चग—कड से तात्पर्य कूचा (पिच्छ) और कट अर्थात् सादडी (चटाई) से हो, तो आश्चर्य नहीं—पाठ है—"जहा बोडिएण धम्म कुच्चग-कड-सागरादि सेच्छया गहिता।"[२]

बोटिक पात्र नहीं रखते थे, अतएव जहाँ भिक्षार्थ जाते थे, वहीं भोजन कर लेते थे—"असणादी वा (इ) तत्थेव भुंजति जहा बोडिय[३]" और उनकी भोजन-विधि क्या थी, उसे भी बताया है कि वे "पाणिपुडभोइणो" अर्थात् हस्त-पुट-भोजी थे—"तेण जे इमे सरीरमत्तपरिग्गहा पाणिपुडभोइणो ते णाम अपरिग्गहा, तं जहा उड्डंडगबोडियासारक्खमादि।"[४] यहाँ उड्डंड का अर्थ है—तापस और सारक्ख का अर्थ है—आजीवक।[५]

आचार्य शीलाङ्क ने बोटिकों के उपकरणों की चर्चा करते हुए उनके उपकरणों की तालिका दी है—"कुण्डिका-तट्टिका-लम्बणिका-अश्ववालधिवालादि।"[६] शुरू में शायद इतने उपकरण बोटिक रखते नहीं होंगे, किन्तु शीलाङ्क के समय तक उपकरणों की वृद्धि हुई होगी। अश्ववालादि से रजोहरण का बोध होता है।

शीलाङ्क ने सरजस्क=आजीवक और बोटिक—दोनों को जो दिगम्बर कहा है, वह सम्प्रदाय का सूचक नहीं है, किन्तु नग्नता का—"यद्येवं अल्पेनापि परिग्रहेण परिग्रहवत्वं अतः पाणिपुटभोजिनो दिगम्बराः सरजस्क-बोटिकादियोऽपरिग्रहाः स्युः, तेषां तदभावात्।"[७]

---

१. आवश्यक टीका, पृ० ३११।
२. आचाराङ्ग चूर्णि, पृ० ८२।
३. वही, पृ० ३३६।
४. वही, पृ० १६९।
५. श्रमण भगवान् महावीर : कल्याणविजयकृत, पृ० २८०।
६. आचाराङ्ग, शीलाङ्क टीका, पृ० १३५।
७. वही, पृ० २०७।

शीलाङ्क ने अन्यत्र पिच्छक का उल्लेख किया भी है—"बोटिकानामपि पिच्छकादि-परिग्रहात् ।"[1] बोटिकों के उपकरण की चर्चा, जो विशेषावश्यक भाष्य के बाद हुई है, वह सम्भवतः दिगम्बर और बोटिक का भेद न करके हुई है। यह भी सम्भव है कि कालक्रम से बोटिकों का ही रूपान्तर दिगम्बर-सम्प्रदाय में हो गया हो।

इस समग्र चर्चा से इतना तो स्पष्ट होता ही है कि बोटिक मूलतः दिगम्बर नहीं थे, क्योंकि स्त्री-मुक्ति के निषेध की चर्चा हमें सर्वप्रथम आचार्य कुन्दकुन्द में मिलती है। यद्यपि उनका समय विवादास्पद है, फिर भी मेरा अपना यह निश्चित मत है कि आचार्य कुन्दकुन्द आचार्य उमास्वाति के पूर्व नहीं हुए हैं। इसको सिद्ध करने का प्रयत्न मैंने अपनी न्यायावतार वृत्ति की प्रस्तावना में दोनों आचार्यों के जैन दर्शन सम्बन्धी मन्तव्यों की तुलना करके किया है। इस समग्र चर्चा से दो फलित निकलते हैं—प्रथम तो यह कि श्वेताम्बर ग्रन्थों में बोटिक नाम से जिस सम्प्रदाय का उल्लेख हुआ है, वह दिगम्बर-सम्प्रदाय से भिन्न है और जिसे अन्यत्र यापनीय के नाम से पहचाना जाता है। दूसरे दिगम्बर-सम्प्रदाय, जो स्त्री-मुक्ति का निषेध करता है, वह या तो बोटिकों का ही परवर्ती विकास है, या फिर उससे प्रारम्भिक श्वेताम्बर आचार्य परिचित नहीं थे। क्योंकि प्राचीन निर्युक्तियों एवं भाष्यों से ऐसी मान्यता की उपस्थिति के न तो कोई संकेत ही मिलते हैं और न उसके खण्डन का ही कोई प्रयास देखा जाता है।

८, ओपेरा सोसायटी, अहमदाबाद–३८०००७

---

१. आचाराङ्ग, शीलाङ्क टीका, पृ० २०७।

सन्दर्भ-सूची

१. आवश्यक चूर्णि : प्रका० ऋषभदेवजी केसरीमलजी, रतलाम, भाग–१, १९२४; भाग–२।

२. विशेषावश्यक भाष्य : भाग–२, ला० द० ग्रन्थमाला, १९६४।

३. श्वेताम्बर-दिगम्बर : मुनिदर्शनविजय, १९४३।

४. निशीथसूत्र : भाग–४, सन्मति ज्ञानपीठ, आगरा, १९६०।

५. आवश्यक सूत्र : हरिभद्र टीका, आगमोदय समिति, १९१५।

६. विशेषावश्यक भाष्य : हेमचन्द्र टीका, यशोविजय ग्रन्थमाला, बनारस, वीर सं० २४३९।

७. विशेषावश्यक भाष्य : कोट्याचार्य टीका, भाग–२, ऋषभदेवजी केसरीमलजी, रतलाम, १९३७।

८. उत्तराध्ययन : शाक्याचार्य टीका, देवचन्द्रलाल भाई, १९१६।

९. स्थानाङ्गसूत्र : अभयदेव टीका, आगमोदय समिति, १९१५।

१०. आचाराङ्ग चूर्णि : ऋषभदेव केसरीमलजी, १९४१।

११. आचाराङ्ग : शीलाङ्क टीका, आगमोदय समिति।

१२. श्रमण भगवान् महावीर : कल्याणविजयजी, श्री० क० वि० शास्त्रसंग्रह समिति, जालोर, वि० सं० १९९८।

पूर्व मध्यकालीन भारतीय न्याय एवं दण्ड व्यवस्था

(प्राकृत कथा साहित्य के सन्दर्भ में)

झिनकू यादव

प्राचीन भारतीय इतिहास एवं संस्कृति की संरचना में अभिलेख, मुद्रा, विदेशी यात्रियों के विवरण एवं खुदाई से प्राप्त सामग्रियों के साथ-साथ साहित्यिक स्रोतों का भी अत्यधिक महत्त्व है। प्राचीन भारत में इतिहास लेखन की सुव्यवस्थित परम्परा का अभाव था। ऐसी स्थिति में पुरातत्त्व एवं साहित्य ही भारतीय इतिहास एवं संस्कृति की जानकारी के साधन हैं। साहित्यिक स्रोतों में ब्राह्मण, बौद्ध एवं जैनधर्म के आचार्यों ने जिन कथानक एवं घटनाओं का वर्णन किया है, वे निरर्थक नहीं हैं। वे प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से इतिहास एवं संस्कृति की थाती के रूप में संजोई गई सामग्रियाँ हैं। ब्राह्मण एवं बौद्ध साहित्य की भाँति जैन साहित्य भी बृहद् रूप में लिखा गया। प्रारम्भिक जैन साहित्य तो जैन धर्म में आचार-नियम, संयम-साधना एवं दर्शन आदि का संकलित रूप है, जो आगम साहित्य के रूप में जाना जाता है। जैन आगमों को आधार मानकर डॉ० जगदीश चन्द्र जैन ने 'जैन आगम साहित्य में भारतीय समाज' नामक ग्रन्थ की रचना की, जो जैन स्रोतों से प्राचीन भारतीय समाज के विभिन्न पक्षों की जानकारी का महत्त्वपूर्ण साधन है। आगमों की रचना के बाद उन पर निर्युक्ति, चूर्णि, भाष्य एवं टीकाएँ लिखी गईं। तत्पश्चात् कथा साहित्य एवं पुराणों की रचनाएँ की गईं। जैन कथा साहित्य की रचना लगभग छठी-सातवीं शताब्दी से लेकर १२वीं-१३वीं शताब्दी के बीच में की गई है। प्रस्तुत निबन्ध समराइच्चकहा, कुवलयमालाकहा, कथाकोषप्रकरण, ज्ञानपंचमीकहा एवं कुमारपाल प्रतिबोध से ली गई सामग्रियों पर आधारित है।

न्याय-व्यवस्था

पूर्व मध्यकालीन प्राकृत कथा साहित्य के उल्लेख से स्पष्ट होता है कि न्यायपालिका का प्रमुख अधिकारी राजा स्वयं होता था। आरम्भ में अपराधों की जाँच मन्त्रिगण अथवा अन्य अधिकारी करते थे और तत्पश्चात् मुकदमे राजा को सौंप दिये जाते थे।[१] राजा भी न्यायपालिका के अधिकारियों की सलाह से निर्णय देता था।[२] कभी-कभी नगर के प्रमुख व्यक्ति मिलकर किसी वाद-विवाद सम्बन्धी मामलों पर निर्णय देते थे और निर्णय उभय पक्ष को मान्य होता था।[३] राजाज्ञा के विरुद्ध आचरण करने वालों को कठोर दण्ड दिया जाता था।[४] अपराध करने वाली

१. समराइच्चकहा 4, 259; देखिए—मनुस्मृति, 8।4-7 ।

२. वही 6, 561 ।

३. वही 6, 498 ।

४. वही 7, 642 ।

स्त्रियों को तथा राजद्रोही पुत्र को देशनिर्वासन तक की सजा दी जाती थी।[१] तत्कालीन धार्मिक परम्परा के अनुसार स्त्रियाँ अवध्य मानी जाती थीं, अतः उन्हें मृत्युदण्ड के स्थान पर देश-निर्वासन की सजा दी जाती थी।[२] राजा-महाराजा न्याय-प्रिय होते थे। न्याय में भेद-भाव नहीं किया जाता था। राजा ही सर्वोच्च न्यायाधिकारी था तथा अपने सामने उपस्थित किये गये अभियोग या अधीनस्थ न्यायालयों के निर्णयों के विरुद्ध अपील सुनता था।[३] कुमारपाल प्रतिबोध में सोमप्रभ सूरि ने लिखा है कि चालुक्य नरेश कुमारपाल दिन के चौथे प्रहर में राज-सभा में बैठता था, जिसमें राज्य से सम्बन्धित अन्य कार्यों के अतिरिक्त वह न्यायिक कार्य भी करता था।[४] वसुदेवहिण्डी[५] के उल्लेख से स्पष्ट होता है कि अपराधों की जाँच के लिए राजा के पास लिखित अपील भी दी जाती थी। राजा यथासम्भव स्वयं न्याय करता था, पर अधिक कार्य के कारण 'प्राड्विवाक' या प्रधान न्यायाधीश उसका कार्य संभालते थे।[६] राजद्रोह का अपराध गुरुतर था।[७] सप्त प्रकृति (राजा, अमात्य आदि) के प्रति शत्रुभाव रखना महान् अपराध था और उसके लिए जीवित अग्नि में जलाने का विधान था। मनु ने राजाज्ञा का उल्लंघन करने वालों को तथा चोरी करने वालों को उसी प्रकार का अपराधी माना है।[८] वादी तथा उसकी सूचना के आधार पर राजा अपराधी को दण्ड देता था।[९] समराइच्चकहा में स्त्री को अवध्य बताकर उसे निर्वासित करने का उल्लेख है, किन्तु याज्ञवल्क्य ने गर्भपातिकी एवं पुरुष को मारने वाली स्त्रियों को मृत्यु-दण्ड का भागी बताया है।[१०] सम्भवतः प्राकृत कथा साहित्य में स्त्रियों के प्रति उदार दृष्टिकोण का कारण जैनों की अहिंसा नीति ही है, जिसके आधार पर उन्हें अवध्य बताकर देश-निर्वासन की सजा ही पर्याप्त मान ली गई; किन्तु धर्मशास्त्रीय विधि के अनुसार स्त्रियों को भी गुरुतर अपराधों के लिए पुरुषों के समान दण्ड का भागी बताया गया है। मौर्यकाल में भी उचित दण्ड व्यवस्था थी। ऐसी मान्यता थी कि दण्ड देने वाला राजा सदैव पूज्य होता है। क्योंकि विधिपूर्वक शास्त्रविहित दिया गया दण्ड प्रजा को धर्म, अर्थ एवं काम से युक्त करता है।[११]

दण्ड-व्यवस्था—चोरी

पूर्व मध्यकालीन भारतीय शासन पद्धति में साधारण से साधारण अपराध पर कठोर दण्ड की व्यवस्था थी। समराइच्चकहा में भी धर्मशास्त्रों के समान पुरुष-घातक तथा परद्रव्यापहारी को उसके जीते ही आँख, कान, नाक, हाथ तथा पाँव काटकर अंग छेद किये जाने का विधान बताया गया है।[१२] मौर्यकाल में भी बलवान व्यक्ति निर्बलों को कष्ट न पहुँचाये, इसके लिए

१. समराइच्चकहा, 2, 115; 4, 286; 7, 643 ।
२. वही, 5, 362; 6, 560-61 । ३. अल्तेकर—प्राचीन भारतीय शासन पद्धति, पृ० 150 ।
४. कुमारपाल प्रतिबोध, प्रस्तावना, पृ० 13—गायकवाड ओरियण्टल सीरीज 14, बड़ौदा 1920 ।
५. वसुदेवहिण्डी, पृ० 253, 'लिहियं से वयणं संभोइयो य' (भावनगर एडी०) ।
६. अल्तेकर—प्राचीन भारतीय शासन पद्धति, पृ० 150 ।
७. वृहस्पति, 17।16 । ८. मनुस्मति, 9।275 ।
९. हरिहर नाथ त्रिपाठी—प्राचीन भारत में राज्य और न्यायपालिका, पृ० 215
१०. याज्ञवल्क्य स्मृति, 2।268 । ११. अर्थशास्त्र, 1।4।13—यथार्हदण्डः पूज्यतेः —1।4।14 ।
१२. समराइच्चकहा, 2, 117; 4, 326-27 ।

कठोर दण्ड-व्यवस्था थी।[1] फाहियान के अनुसार उत्तर भारत में मृत्यु-दण्ड नहीं था। चोल और हर्ष के शासन-काल में ऐसे दण्ड की कमी थी।[2] चोरी होने पर राजा द्वारा नगर भर में यह घोषणा करायी जाती थी कि यदि किसी के घर में चोरी का सामान मिलेगा तो उसे शारीरिक दण्ड दिया जायगा तथा उसका सारा धन भी छीन लिया जायगा।[3] पूरे नगर में चोरों का पता लगाया जाता था और अपराध सिद्ध होने पर अभियुक्त को मृत्युदण्ड दिया जाता था। अपराधी के शरीर में तृण तथा कालिख पोत कर डिमडिम की आवाज के साथ यह घोषणा करते हुए नगर भर में घुमाया जाता था कि इस व्यक्ति को अपने कृत्यों के अनुसार दण्ड दिया जा रहा है। अतः यदि दूसरा व्यक्ति भी ऐसा अपराध करेगा तो उसे भी इसी प्रकार से कठोर दण्ड दिया जायगा और तत्पश्चात् उसे चाण्डाल द्वारा श्मशान भूमि पर ले जाकर मृत्यु-दण्ड दिया जाता था।[4] अभियुक्त को नगर भर में वाद्य के साथ घोषणा पूर्वक घुमाने का तात्पर्य लोगों को अपराध न करने के लिए भयभीत करना था, ताकि नगर अथवा राज्य में अपराधों की कमी हो तथा लोग राजाज्ञा का पालन करते हुए शान्ति एवं व्यवस्था बनाये रखें। समराइच्चकहा में अपराध सिद्ध होने पर अभियुक्तों के लिए आठ प्रकार के दण्ड देने का निर्देश है, यथा—खेद प्रकट करना, निषेध, धिक्कारना, डाँटना-फटकारना, संसीमन (किसी सीमा तक बाहर रहने का आदेश), कारावास, शारीरिक दण्ड और आर्थिक दण्ड देना।[5]

सेंध लगाकर चोरी करने वालों का अपराध सिद्ध होने पर राजाज्ञा द्वारा अपराधी को शूली पर लटका कर मृत्यु-दण्ड दिया जाता था।[6] छल-कपट तथा धूर्तता करनेवालों को भी मृत्यु-दण्ड दिया जाता था।[7] आचारांगचूर्णि से पता चलता है कि चोरी करने वाले को कोड़े लगवाये जाते थे अथवा विष्टा भक्षण कराया जाता था।[8] आदिपुराणकार के अनुसार अपराध सिद्ध होने पर अभियुक्त को मृत्तिका-भक्षण, विष्टा-भक्षण, मल्लों द्वारा मुक्के से पिटवाना तथा सर्वस्व हरण आदि दण्ड दिये जाते थे।[9]

वैदिक काल में भी चोरी को अपराध माना गया है।[10] गाय एवं वस्त्र आदि के चोरों को **'तायुस्'** कहा गया है।[11] चोरी के अपराधी को राजा के सामने उपस्थित किया जाता था तथा उन पर चोर के चिह्न लगाने का उल्लेख है।[12] स्मृतियों में चोरों का पता लगाने के विविध प्रकार बताये गये हैं, यथा—जो व्यक्ति अपने निवास स्थान का पता नहीं बताता, संदेहपूर्ण दृष्टि

---

१. अर्थशास्त्र, 1।4।13, 1।4।16—'अप्रणीतो हि मात्स्यन्यायमुद्भावयति।'

२. हरिहरनाथ त्रिपाठी—प्राचीन भारत में राज्य और न्यायपालिका, पृ० 246।

३. समराइच्चकहा, 2, 111।

४. वही 4, 259-60, 272; 5, 367; 6, 523-24, 507-8; 9, 957।

५. वही, 5, 358। ६. वही 3, 184, 210; 7, 669, 716।

७. वही, 6, 560-61।

८. आचारांग चूर्णि 2, पृ० 65; देखिए-पतंजलि महाभाष्य 5-1-64, 65, 66।

९. आदिपुराण 46।292-93। १०. ऋग्वेद् 4।38।5; 5।15।5।

११. वही, 10।4।6; 4।38।5; 6।12।5।

१२. वही, 1।24।14-15; 7।86।5; 5।79।9; 1।24।12-13।

से देखता हो, अनुचित स्थान पर रहता हो, पूर्व-कर्म से अपराधी हो, जाति आदि छिपाता हो, सुरा और सुन्दरी के सम्पर्क में रहता हो, स्वर बदल कर बात करता हो, अधिक खर्च करता हो, पर आय के स्रोत का पता न हो, खोई वस्तु या पुराना माल बेचने वाला हो, दूसरे के घर के पास वेष बदल कर रहता हो, उसे चोर समझना चाहिये।[1] स्मृतियों में चोरी करने वालों को कठोर दण्ड का भागी बताया गया है। बहुमूल्य रत्नों की चोरी के लिए मनु ने मृत्यु-दण्ड का विधान किया है।[2] सेंध लगाकर चोरी करने वालों को शूली की सजा दिये जाने का निर्देश है।[3] मनुस्मृति में एक अन्य स्थान पर राजकोष एवं मन्दिर की वस्तु, अश्व, रथ, गज आदि की चोरी करने वालों को मृत्यु का भागी बताया गया है।[4] स्मृतियों में चोर के कार्य में सहायता करने वाले को भी चोर के समान दण्ड दिये जाने का उल्लेख है।[5]

पुलिस-विभाग—दण्डपाशिक

समराइच्चकहा, कुवलयमालाकहा और कुमारपाल प्रतिबोध आदि ग्रन्थों में पुलिस विभाग के एक प्रमुख अधिकारी को दण्डपाशिक कहा गया है।[6] उसकी नियुक्ति राजा के द्वारा की जाती थी। वह अपराध का सतर्कता पूर्वक निरीक्षण करने के बाद समुचित दण्ड देता था।[7] वह अपराधियों का पता लगाता था और अपराध सिद्ध होने पर दण्ड की आज्ञा देता था। मुकदमें दण्डपाशिक के बाद मन्त्रिमण्डल में लाये जाते थे और तत्पश्चात् राजा उस पर अन्तिम निर्णय देता था।[8] दण्डपाशिक (चोरों को पकड़ने का फन्दा धारण करने वाले) का उल्लेख पाल, परमार तथा प्रतिहार के अभिलेखों में प्राप्त होता है।[9] उत्तर भारत में पूर्व मध्यकालीन राजाओं के केन्द्रीय प्रशासन में दण्डपाशिक, महाप्रतिहार, दण्डनायक एवं बलाधिकृत जैसे प्रमुख अधिकारी होते थे। ये अपने-अपने विभाग के प्रमुख अथवा अध्यक्ष होते थे।[10] दण्डपाशिक पुलिस विभाग का एक अधिकारी था, जो विभिन्न भागों में नियुक्त रहते थे तथा अपराधियों को दण्ड देने का कार्य करते थे। दण्डपाशिक दण्डभोगिक के समान था, जिसे पुलिस मजिस्ट्रेट कहा जा सकता है।[11]

---

१. याज्ञवल्क्य स्मृति, 2।226-68; नारद परिशिष्ट, 9।12।

२. मनुस्मृति, 8।323। ३. वही, 9।276।

४. वही, 9।80। ५. वही, 9।271; याज्ञ०, 2।286।

६. समराइच्चकहा, 4, 358-59-60; 6, 508-520-523; 7, 714, 715-716, 718; 8, 847-48; 9, 957; देखिए—इंडि० हिस्टा० क्वार्ट०, दिसम्बर 1960, पृ० 266।

७. समराइच्चकहा, 6, 597-98-99; देखिए—डी सी० सरकार—इंडियन इपिग्रैफिकल ग्लासरीज, पृ० 81।

८. समराइच्चकहा, 8, 849-50।

९. हिस्ट्री आफ बंगाल, भाग 1, पृ० 285; इपिग्रेफिया इंडिका, 19, पृ० 73; 9, पृ० 6, देखिए—सिन्धी जैन ग्रन्थमाला, 1, पृ० 77; डी० सी० सरकार—इण्डियन इपिग्रेफी—पृ० 76।

१०. इपिग्रेफिया इण्डिका, 13, पृ० 339।

११. दी एज आफ इम्पीरियल कन्नौज, पृ० 240।

समराइच्चकहा में कालदण्डपाशिक[१] का भी उल्लेख आया है। सम्भवतः यह दण्डपाशिक से उच्च अधिकारी होता था, जो गंभीर मुकदमों की निगरानी कर अभियुक्त को मृत्यु-दण्ड देता था।

अर्थशास्त्र[२] तथा कामसूत्र[३] में नगर के प्रमुख अधिकारी को नागरक कहा गया है। कुछ समालोचकों ने नागरक की व्याख्या दण्डपाशिक के समान की है।[४] समराइच्चकहा में उल्लिखित दण्डपाशिक और कालदण्डपाशिक तथा अन्य उपर्युक्त साक्ष्यों से स्पष्ट होता है कि दण्डपाशिक पुलिस विभाग का प्रमुख अधिकारी था, जो चोर-डाकुओं का पता लगाकर उनको दण्डित भी करता था। वह न्यायिक जाँच के पश्चात् दण्ड देने का भी कार्य करता था।

पुलिस विभाग का दूसरा कर्मचारी प्राहरिक[५] कहलाता था, जो नगरों तथा गाँवों को चोर-डाकुओं से सुरक्षित रखने में सहायता करता था। ये प्रहरी (पहरा देने वाले) पुलिस कर्मचारी होते थे। कुवलयमाला[६] में जामइल्ल (यामइल) शब्द का प्रयोग हुआ है। इसी प्रकार इसी ग्रंथ में पुरमहल्ल[७] और नगरमहल्ल[८] शब्द का भी प्रयोग हुआ है। यहाँ जामइल्ल शब्द का अर्थ प्राहरिक या पहरेदार बताया गया है।[९] कादम्बरी में भी प्राहरिक[१०] यामिक[११] और यामिक लोक[१२] (पहरे के सिपाही) का उल्लेख है। यहाँ ये अधिकारी याम अर्थात् रात्रि के समय नगर आदि में सुरक्षा की दृष्टि से पहरा देने वाले यामिक और यामिकलोक कहे गये हैं।

समराइच्चकहा में अन्य पुलिस कर्मचारी यथा नगररक्षक[१३] तथा आरक्षक[१४] आदि का भी उल्लेख है। प्रो० दशरथ शर्मा के अनुसार राज्य की ओर से गाँवों को सुरक्षा एवं शान्ति व्यवस्था के लिए रक्षकार नियुक्त किये जाते थे।[१५] किन्तु समराइच्चकहा में केवल नगररक्षक का ही उल्लेख है, सम्भवतः नगर की रक्षा के लिए पुलिस अथवा सैनिकों का एक जत्था नियुक्त रहता था। आरक्षक का तात्पर्य सुरक्षा सैनिक से है, जो नगरों और गाँवों में शान्ति एवं सुरक्षा बनाए रखने में सहायता करते थे। आरक्षकों को आधुनिक पी० ए० सी० की श्रेणी में रखा जा सकता है, जो केवल आन्तरिक सुरक्षा के ही काम आते थे।

---

१. समराइच्चकहा, 3, 212; 4, 321 ।
२. अर्थशास्त्र, 2, 36 11 । ३. कामसूत्र, पंक्ति 5-9 ।
४. डी० सी० सरकार—इंडियन इपिग्रेफी ग्लासरी, पृ० 269 ।
५. समराइच्चकहा, 8, 825 । ६. कुवलयमालाकहा, 84।24; 135।18 ।
७. वही, 183।4 । ८. वही, 127।31; 247।3-4 ।
९. देखिए—पाइअसद्दमहण्णवो, पृ० 354 ।
१०. अग्रवाल—कादम्बरी एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ० 267, 270 ।
११. वही, पृ० 94, 111, 217-232 । १२. वही, 268, 270 ।
१३. समराइच्चकहा, 4, 270 (तओ आउलीहूय नायरया नयरारविषया); 5, 387 ।
१४. वही, 2, 155-56; 4, 326; 5, 457; 6-509, 519, 522, 597 ।
१५. दशरथ शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज, पृ० 207 ।

ग्राम तथा नगर शासन 'पंचकुल'

समराइच्चकहा में 'पंचकुल'[१] का उल्लेख हुआ है। यह पाँच न्यायिक अधिकारियों की एक समिति होती थी। समराइच्चकहा में उल्लिखित पंचकुल आधुनिक ग्राम पंचायत की भाँति पाँच अधिकारियों की एक न्यायिक समिति होती थी। इनका निर्वाचन धन और कुल के आधार पर होता था।[२] अतः स्पष्ट होता है कि पंचकुल के ये सदस्य धनी, सम्पन्न एवं कुलीन होते थे। कौटिल्य के अनुसार राजा को चाहिए कि प्रत्येक अधिकरण (विभाग) में बहुत से मुख्यों (प्रमुख अधिकारी) की नियुक्ति करे, जो न्यायिक जाँच करें तथा उन्हें स्थायी नहीं रहने दिया जाय।[३] स्पष्टतः मौर्य काल में भी इसका संकेत प्राप्त होता है। मेगस्थनीज ने नगर तथा सैनिक-प्रबन्ध के लिए पाँच सदस्यों की समिति का उल्लेख किया है।[४] गुप्तकाल में भी पाँच सदस्यों की ग्राम समिति को पंचमंडली कहा जाता था। इससे पता चलता है कि पाँच व्यक्तियों का यह बोर्ड बहुत प्राचीन काल से चला आ रहा है।

गुजरात में विशाल देव पोरबन्दर-अभिलेख से पता चलता है कि पंचकुल को सौराष्ट्र का प्रशासन नियुक्त किया गया था।[५] आठवीं शताब्दी के अन्त में हुंड (प्राचीन उद्मण्डपुर) के सारदा अभिलेख में पंचकुल का उल्लेख है।[६] गुजरात में प्रतिहार नरेश के सियादोनी अभिलेख में पंचकुल का पाँच बार उल्लेख आया है।[७] विक्रम संवत् १३०६ के चाहमान अभिलेख[८] तथा विक्रम संवत् १३३६ के भीमनाल अभिलेख[९] में पंचकुल का उल्लेख हुआ है और दोनों अभिलेखों से पता चलता है कि पंचकुल राजा द्वारा नियुक्त किये जाते थे। १३४५ ई० के चाहमान अभिलेख[१०] में भी पंचकुल का उल्लेख है। एक अन्य स्थान पर तो ग्राम पंचकुल[११] शब्द का उल्लेख आया है। इसी प्रकार एक अभिलेख में पंचकुल को महामात्य के साथ उद्धृत किया गया है।[१२] सौराष्ट्र के शक संवत् ८३९ के एक अभिलेख में पंचकुलिक का उल्लेख है, जो सम्भवतः पंचकुल के पाँच सदस्यों की समिति में से एक था।[१३] इसी प्रकार संग्रामगुप्त के एक अभिलेख में महापंचकुलिक[१४] का उल्लेख है, जो एक उच्च अधिकारी जान पड़ता है। इसी प्रकार गुप्त सम्राटों के दामोदर प्लेट में प्रथम कुलिक का

---

१. समराइच्चकहा, 4, 270-71; 6, 560-61।

२. निशीथचूर्णि, 2, पृ० 101।

३. अर्थशास्त्र, 2।9।

४. मैक्क्रिंडिल—मैगस्थनीज फ्रैगमेंट, 31, पृ० 86-88।

५. अल्तेकर—प्राचीन भारतीय शासन पद्धति, पृ० 177।

६. इपिग्राफिया इंडिका, 22, पृ० 97।

७. वही, 1, पृ० 173।

८. वही, 11, पृ० 57।

९. बाम्बे गजेटियर, 1, 480, नं० 12।

१०. इपिग्राफिया इंडिका, 11, पृ० 58।

११. वही 11, पृ० 50।

१२. नाहर—जैन इंस्क्रिप्सन्स 248—महामात्य प्रभृति पंचकुला।

१३. इंडियन एँटीक्यूरी, 12, पृ० 193-94।

१४. जर्नल आफ दी बिहार एण्ड उड़िसा रिसर्च सोसायटी, 588।

उल्लेख है।[१] यहाँ मजूमदार ने भी पंचकुल के पाँच सदस्यों का एक बोर्ड माना है, जिनमें से प्रत्येक को पंचकुलिक और उनके मुख्य अधिकारी को महापंचकुलिक बताया है।[२]

समराइच्चकहा में पंचकुल को राजा के साथ बैठकर मुकदमों की निगरानी तथा उनके (पंचकुल) परामर्श से राजा द्वारा उचित निर्णय देने का उल्लेख है।[३] हर्षचरित से भी पता चलता है कि प्रत्येक गांव में पंचकुल संज्ञक पाँच अधिकारी गाँव के करण या कार्यालय के व्यवहार (न्याय और राजकाज) चलाते थे।[४] प्रबन्धचिन्तामणि तथा अन्य कथाओं में भी पंचकुल का उल्लेख है।[५]

ऊपर के आभिलेखीय तथा साहित्यिक साक्ष्यों से पता चलता है कि पंचकुल का निर्वाचन राजा द्वारा किया जाता था, जो गाँव तथा नगर के मुकदमों की न्यायिक जाँच कर राजा, अमात्य तथा अन्य अधिकारियों के परामर्श से निर्णय भी देते थे। राजपूताना में १२७७ ई० के भीमनाल अभिलेख में पंचकुल के सदस्यों द्वारा एक दान देने का वर्णन है[६]। अभिलेखों के आधार पर यह प्रकट होता है कि पंचकुल मंत्री और गवर्नरों से सम्बन्धित थे तथा कभी-कभी नगर के अधीक्षक का भी कार्य करते थे, किन्तु अन्य विद्वानों के अनुसार उनके (पंचकुल) कार्य किसी निश्चित सीमा (नगर-गाँव अथवा मन्त्री) तक सीमित न थे।[७]

कारणिक

पंचकुल की भाँति समराइच्चकहा में अपराधों की न्यायिक जाँच करते हुए कारणिक[८] का उल्लेख किया गया है। अन्य प्राचीन जैन ग्रंथों में न्यायाधीश के लिए कारणिक अथवा रूप-यक्ष (पालि में रूप-दक्ष) शब्द का प्रयोग हुआ है।[९] रूप-यक्ष को माठर के नीतिशास्त्र और कौडिन्य की दण्डनीति में कुशल होना बताया गया है तथा उसे निर्णय देते समय निष्पक्ष रहने का निर्देश दिया गया है।[१०] उत्तराध्ययन टीका में[११] उल्लिखित है कि करकण्डु और किसी ब्राह्मण में एक बाँस के डण्डे को लेकर झगड़ा हो गया। दोनों कारणिक के पास गये। बाँस करकण्डु के श्मशान में उगा था, इसलिए उसे दे दिया गया। बृहत्कल्पभाष्य[१२] में भी उल्लिखित है कि अपराधी को राजकुल के कारणिकों के पास ले जाया जाता था और अपराध सिद्ध होने पर घोषणापूर्वक दण्डित किया जाता था। सोमदेव ने कर्णी (कार्णिक) के पाँच प्रकार के कार्य एवं अधिकार गिनाये हैं, यथा—

१. इपिग्राफिया इंडिका 15, 113-145। २. ए० के० मजूमदार—चालुक्याज आफ गुजरात, पृ. २३९।

३. समराइच्चकहा, 6, 560-31।

४. वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ० 203।

५. सिन्धीजैनग्रन्थमाला, 1, पृ० 12, 57, 82।

६. अल्तेकर—प्राचीन भारतीय शासन पद्धति, पृ० 178।

७. ए० के० मजूमदार—चालुक्याज आफ गुजरात, पृ० 240।

८. समराइच्चकहा 4, 271—'नीया पंचउल समीयं, पुच्छिया पंचउलिएहि कओ तुब्भेत्ति। तेहि भणियं—'सावत्थीओ'। कारणिएहिं भणियं कहि गमित्सह त्ति। तेहि भणियं सुसम्म नयरं। कारणिएहिं भणियं किंनिमित्त त्ति—कारणिएहि भणियं-आथे तुम्हाणां किंचिदविणाजायं....'।

९. जगदीशचन्द्र जैन-जैनागम साहित्य में भारतीय समाज, पृ० 64।

१०. व्यवहार भाष्य, 1, भाग 3, पृ० 132। ११. उत्तराध्ययन टीका, 9, पृ० 234।

१२. बृहत्कल्पभाष्य, 1।900, 904-5।

(१) अदायक (राज्य की आय को एकत्र करने वाला), (२) निब्रन्धक (लेखा-जोखा का कार्य करने वाला), (३) प्रतिबन्धक (सील का अध्यक्ष), (४) नीति ग्राहक (वित्त विभाग का कार्य), (५) राज्याध्यक्ष (इन चारों का अध्यक्ष)[१]। कर्णाटक के कलचुरि शासन में पाँच अधिकारी नियुक्त किये जाते थे। इन्हें 'करणम' कहते थे। इनका कार्य यह देखना था कि सार्वजनिक धन का दुरुपयोग न हो, न्याय की व्यवस्था ठीक हो तथा राजद्रोहियों और उपद्रवियों को समुचित दण्ड मिले।[२]

प्राकृत जैन कथा ग्रन्थों में उल्लिखित कारणिक राज्य के आय-व्यय आदि का लेखा-जोखा तैयार करने के साथ-साथ न्यायिक जाँच का भी कार्य करता था, जैसाकि ऊपर के साक्ष्यों द्वारा पुष्ट होता है।

●

१. जी० सी० चौधरी—पोलिटिकल हिस्ट्री आफ नार्दर्न इंडिया फ्राम जैन सोर्सेज, पृ० 362 ।

२. इपिग्रैफिया कर्णाटिका, भाग, 7, शिकारपुर संवत् 102 और 123 ।

आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती की खगोल विद्या एवं गणित सम्बन्धी मान्यताएँ : आधुनिक सन्दर्भ में

लक्ष्मीचन्द्र जैन

"इस बिन्दु पर एक उलझन स्वयं आ खड़ी होती है, जो सभी युगों में शंकित मस्तिष्कों को प्रेरणा प्रदान करती रही है। यह किस प्रकार सम्भव है कि गणित, अनुभूति द्वारा स्वतन्त्र मानवीय विचारों की अन्ततः उपज होते हुए भी, वस्तुओं की वास्तविकता से इतना प्रशंसनीय रूप से उपयुक्त सिद्ध हुआ है ? तब क्या मानवीय न्याय बुद्धि, बिना अनुभव के, केवल विचारों के सहारे, वास्तविक वस्तुओं के गुणों को गहराई नापने में समर्थ है ?"

—अलबर्ट आइन्स्टाइन[1]

आचार्य नेमिचन्द्र को इस तथ्य का सर्वाधिक श्रेय है कि उन्होंने ग्यारहवीं सदी में आगे आने वाली पीढ़ियों को जैन धर्म की सारभूत कर्म सिद्धान्त विषयक अपार सामग्री के बचे हुए अंश के गणितीय विवेचन को सूत्रबद्ध रचनाओं में पिरो दिया। निस्सन्देह, उनके समक्ष उनके पूर्ववर्ती आचार्यों के न केवल मौलिक ग्रन्थ वरन् उन पर रची गईं विशाल टीकाएँ भी उपस्थित रही होंगी और उन्हीं के आधार पर वे अतीव आत्मविश्वास के साथ घोषणा कर सके—

जह चक्केण य चक्की छक्खंडं साहियं अविग्घेण।
तह मइचक्केण मया छक्खंडं साहियं सम्मं ॥[2]

सूत्रबद्ध की गईं उनकी रचनाएँ अपने आप में परिपूर्ण, क्रमबद्ध, सरलता से ग्राह्य, संस्थोपयोगी एवं ऐतिहासिक बन पड़ीं। उनमें परम्परागत ज्ञान सामग्री भरपूर आ गई, जो सभी मतों से विलक्षण थी।[3] जहाँ तक न्यायगत पक्ष थे वे तो तुलना की वस्तु बन गये और भारतीय न्याय के अनेक मतों से सीधी टक्कर में आ गये किन्तु नेमिचन्द्राचार्य द्वारा चुनी एवं रची हुई सामग्री सीधी गणितीय थी, विश्वरचना सम्बन्धी तथा सूक्ष्मतम जगत् के रहस्यों से भरी हुई विलक्षण थी, इसलिये वह अपने आप में भारतीय अन्य मतों से अथवा विश्व के अन्य मतों से विलग पनपती चली आई।

हम इस सामग्री की तुलना क्रम से करते चलेंगे और देखेंगे कि ग्यारहवीं सदी के इस ज्ञान सामग्री के क्या मायने थे, क्या उपयोगिता थी और उससे आगे की पीढ़ी किस प्रकार प्रभावित हो सकती थी। इसके पूर्व हम उनकी रचनाओं का परिचय प्राप्त करेंगे और समसामयिक परिस्थितियों का भी अवलोकन करेंगे।

---

१. आइडियाज़ एण्ड ओपिनिअन्स, लन्दन १९५६।

२. गोम्मटसार, गा० ३९७ क० का०।

३. देखिए, लक्ष्मीचन्द्र जैन, "आगमों में गणितीय सामग्री तथा उसका मूल्यांकन", तुलसी प्रज्ञा, जै० वि० भा०, खंड ६, अंक ९, १९८०।

खगोलविद्या

खगोल शब्द ही कुछ ऐसे तथ्यों का द्योतक है, जिनका सम्बन्ध अन्तरिक्ष की गहराईयों और विश्वसंरचना की इकाईयों से है। कोई भी वस्तु कहां स्थित है, कब से स्थित है, किस दशा में है, उसकी विगत दशा क्या थी, अनागत दशा क्या होगी और दशा-परिवर्तन का कारण क्या है— ये प्रश्न स्वाभाविक होते हैं, हर युग के विचारकों को सर्वप्रिय होते हैं और उनकी खोज कभी नहीं मिटती है। उनके हल करने में विचारक का क्या उद्देश्य होता है, यह भी महत्त्वपूर्ण बात है। यदि वह इन प्रश्नों को किसी सीमा तक हल कर लेगा तो उसका उद्देश्य किस अनुपात तक सफल होगा, यह भी गणना कार्यकारी होती है।

उपर्युक्त प्रश्नों को लेकर सबसे बड़ी क्रान्ति यूनान, भारत तथा चीन एवं गौण रूप से इसके आस-पास के देशों में दृष्टिगत होती है। विश्व के सभ्यता वाले इन क्षेत्रों में एक विचित्र उत्सुकता जगी कि विश्व की घटनाओं का सम्पादन कैसे होता है—क्या कोई कार्य या घटना अथवा क्रिया के पीछे दैवी, आधिदैविक शक्तियाँ होतीं हैं, जिन पर नियंत्रण करने के लिए उन्हें प्रसन्न करना होता है? अथवा कोई देवादि के अप्रसन्न होने से अनिष्टकारी घटनाएं होती हैं, जिन पर मानव का कोई नियंत्रण नहीं होता है?

जैन धर्म में इस नियंत्रण-योग्यता का बड़ी गहराई से अध्ययन हुआ। सभी घटनाओं को, जो पुद्गल (matter) से सम्बन्धित थीं, उन्हें कारणता नियम (law of causation) के अन्तर्गत बांधा गया। न केवल पुद्गल के बीच यह नियम लागू था, वरन् पुद्गल और जीव के बीच यह नियम कर्म के अधीन तथा कुछ और भी भावों के अधीन बांधा गया। विज्ञान की ओर बढ़ने का यह प्रयास और भी विश्व सभ्यताओं में परिलक्षित होता है। वास्तव में यह कारणता नियम तभी सार्थक होता है, जब विगत, वर्तमान और अनागत की तारतम्यता घटनाओं के बीच का सम्बन्ध राशि रूप में परिमाण पुंज रूप में तथा गणितीय कलन रूप में ठीक-ठीक व्यवस्थित किया जाता है। वैज्ञानिक अथवा उसके समूह की सफलता का आधार यही रहा है।

इसके पूर्व कि हम नेमिचन्द्राचार्य की मान्यताओं पर प्रकाश डालें, यह आवश्यक है कि विश्व की खगोल विद्या सम्बन्धी जानकारी का संक्षिप्त परिचय दिया जाये। इस जानकारी को प्राप्त करने के साधन अब अतुलनीय हैं। सूक्ष्मवीक्षण यन्त्र, दूरवीक्षण यन्त्र, रडार, लेसर, मेसर प्रक्षेप यन्त्र, स्पुतनिक अथवा प्रसिद्ध उपग्रह जो अणुशक्ति से संचालित होते हैं, इत्यादि यन्त्र जो गाइजर काउंटर, कम्प्यूटर्स आदि गणक यन्त्रों से विभिन्न प्रकार से अध्ययन की विशाल सामग्री प्रस्तुत कर रहे हैं। शोध के अभिलेख कुछ ही क्षणों में विश्व के एक भाग से दूसरे भाग में सूचित किये जा रहे हैं। इन सभी के पीछे उन वैज्ञानिकों का इतिहास है, जिन्होंने अपना सम्पूर्ण जीवन कारणता के नियमों का शोध करने, अन्वेषणों द्वारा उन्हें स्थापित करने में समर्पित कर दिया। विज्ञान की जागृति का प्रथम प्रयास थेलीज़ (ई० पू० ६००) द्वारा प्रस्तुत होता है, जबकि वे गणना द्वारा यूनान में ग्रहण के लगने का समय बतलाते हैं। यहाँ देवताओं की शक्ति के मत के लिए चुनौती प्रस्तुत होती है। पाइथागोरस (ई० पू० ५४०) विश्व में जीवों की संख्या नियत बतलाते हैं और चदुचंकमण (tetractys) से छूटने हेतु मांस-भक्षण-निषेध एवं अहिंसा की प्रतिष्ठा करते हैं तथा हरी फलियों को भी जीवधारी मानकर भोजन की वस्तु नहीं मानते हैं। हर वस्तु और घटना को वे संख्या से

सम्बन्धित करते हैं और रेखागणित को नियमों में बांधते हैं, जिसमें संगीत के वाद्य यन्त्रों में गणितीय अनुपात प्राप्त किये जाते हैं। सुकरात (ई० पू० ४१५) तर्क को आगमन विधि से पुष्ट करते हैं और सत्य की गहराई में पहुँचने हेतु ज़ीनो (ई० पू० ४५०) अनन्त विषयक तथा अनन्तांश विषयक विरोधाभासों को समय और आकाश की संरचनाओं में प्रस्तुत कर घटनाओं द्वारा गति का विश्लेषण करते हैं।

देमोक्रितस (ई० पू० ४१०) ने परमाणुवाद स्थापित किया। अरस्तु (ई० पू० ३८४ से ३२२) ने तर्क-वाक्यों का सिद्धान्त बनाया और गणितविज्ञान की नींव प्लेतान (ई० पू० ४२७ से ई० पू० ३४७) के साथ डाली ? यूडो (ई० पू० ३७०) ने पृथ्वी की गोलाई नापी और इसी प्रकार टालेमी (—२री सदी) ने ग्रहों के गमन को वृत्त गुच्छों द्वारा समझाने का प्रयास किया और डायोफेन्टस (२७५ ई०) ने यान्त्रिकी तथा उद्स्थैतिकी की नींव डाली। इस प्रकार लगातार विज्ञान, मनोविज्ञान के दायरे को तोड़कर, यन्त्र विज्ञान द्वारा सभी कारणता पर ढलता चला गया। चीन में भी लगभग इन्हीं युगों में वैज्ञानिक क्रान्ति का दृश्य दृष्टिगत होता है। कन्फ्यूशस, लाओत्ज़े ने दार्शनिकता के पक्षों को वैज्ञानिक रूप में ढालना प्रारम्भ किया।[1] आकाशीय पिंडों का गहन अध्ययन, चित्रों सहित चीन में सर्वाधिक हुआ। नये प्रकार के सिद्धान्त बनाये गये और यूनान तथा चीन में पञ्चाङ्गों में सुधार हुए।

न्यूटन (१६४२ ई० से १७२७ ई०) ने विज्ञान-जगत् में जो कार्य किया, वह अभूतपूर्व था। गति सम्बन्धी नियमों ने तथा गुरुत्वाकर्षण सम्बन्धी कलन ने सम्पूर्ण यन्त्र विज्ञान जगत् को एक नई दिशा दी। खगोलीय पिण्डों के गमन का कारण, उनके बीच की दूरियाँ, गतियों में परिवर्तन आदि का आधार गुरुत्वाकर्षण का बल बनाया गया, जिससे आगे आने वाली घटनाओं का समय, स्थिति आदि की गणना सम्भव होने लगी। कोई भी यन्त्र सम्बन्धी घटना से प्रकृति की घटनाओं का कलन किया जाने लगा। यह एक महान सफलता का द्वार था, जिसने प्रकृति के अनेक रहस्यमय ताले तोड़ दिये। किन्तु यह सिद्धान्त सभी घटनाओं में प्रयुक्त नहीं हो सका।

भौतिक कारणता के दूसरे पक्ष मेक्सवेल, लारेन्ज़, आइंस्टाइन आदि ने उद्घाटित किये। विद्युत् चुम्बकत्व के बलों में, उनकी घटनाओं में न्यूटन के नियम सफल न हो सके और एक नयी बुनियाद डाली गई रेखागणित के आधार पर ही। न्यूटन ने रेखागणितीय गमन के आधार पर गुरुत्वाकर्षण के बलों को निकाला और आइंस्टाइन ने चतुर्विभीय रेखागणित के आधार पर गुरुत्वाकर्षण तथा विद्युत् चुम्बकीय बलों को निकाला। खगोलविद्या का आधार यहीं सापेक्षता का सिद्धान्त बना, जिसमें निरपेक्ष का दर्शन केवल सापेक्ष घटनाओं को लेकर होने लगा। अनागत घटनाओं को विगत घटनाओं से सम्बन्धित कर देने के कारण यह एक नियतवाद का प्रयास जैसा था, जिसमें अगले क्षण होने वाली सम्बन्धित घटना ज्ञात की जा सकती थी।

किन्तु सूक्ष्म जगत् का नियम प्लांक द्वारा क्वांटम सिद्धान्त के रूप में कुछ और ही पाया गया। पहले तो यह ज्ञात हुआ कि प्रकृति घड़ी की सुइयों की तरह छोटे झटकों में ही आगे बढ़ती है। आइंस्टाइन ने मेक्स प्लांक के असांतत्य सिद्धान्त में एक और विलक्षण एवं क्रान्तिकारी बात

१. देखिये नीथम जे, लिंग विंग, साइन्स एण्ड सिविलिजेशन इन चाइना, केम्ब्रिज, १९५४-खंड १, २, ३ इत्यादि।

जोड़ी। प्राचीन विज्ञान ने निश्चय पूर्वक घोषणा की थी कि प्रकृति केवल उसी पथ पर चल सकती थी, जो समय के आदि से अन्त तक के लिए कारण और कार्य की अविच्छिन्न श्रृंखला में निश्चित हो चुका था। 'क' स्थिति के पश्चात् क्रम से अनिवार्यतः 'ख' स्थिति प्रकट होती थी। किन्तु आज तक का नया विज्ञान केवल इतना ही बतला सका है कि 'क' स्थिति के बाद 'ख', 'ग', 'घ' या अन्य असंख्य स्थितियों में से कोई भी एक स्थिति हो सकती है। नया विज्ञान 'ख', 'ग', 'घ' स्थितियों के घटने की आपेक्षिक सम्भाव्यताओं का निर्देश कर सकता है।[1] यहाँ केवल सम्भाव्यता है, निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता कि किसी एक स्थिति के बाद दूसरी स्थिति क्या होगी ? क्वांटम के ऐसे सिद्धान्त की रहस्यात्मक इकाई 'h' है, जो गति में वृद्धि को नापती है। हाइजेन-बर्गादि द्वारा यह ज्ञात किया गया कि कण और तरंगें मूलतः एक हैं और श्रोएडिंजर ने तरंग यान्त्रिकी को स्थापित कर एक नया वैज्ञानिक सिद्धान्त प्रस्तुत किया, जो सूक्ष्म जगत् की आने वाली घटनाओं को समझा सकता है। वह भी पूरी तरह नहीं। इस प्रकार आधुनिक भौतिकी द्वारा विश्व के स्वरूप को समझने का प्रयास और उससे खगोल विद्या के रहस्यमय आयाम, विश्व का आयतन, उसमें विभिन्न आकाशीय पिण्डों के स्वरूप और उनके गमन तथा उनकी उत्पत्ति आदि के विभिन्न कलन लगातार प्राप्त किये जा रहे हैं।

मैक्सवैल (१८३१ ई० से १८७९ ई०) ने यूनानी एटमों (परमाणुओं) को विश्व की अनश्वर आधारशिला बतलाया था और यह विश्व केवल परमाणुमय ही माना गया था। विकिरण को पदार्थ का मूल संघटक अंग न माना जाकर केवल कम्पन माना जाता था। किन्तु बाद में ज्ञात हुआ, वे एटम (परमाणु) विद्युत् कणों तथा अन्य प्रकार के गमनशील कणों से निर्मित हैं, जिनसे सारा विश्व निर्मित है। आइन्स्टाइन ने बतलाया कि ऊर्जा (energy) तथा द्रव्यमान(mass) में परस्पर सम्बन्ध है और एक दूसरे में परिवर्तित होते रहते हैं। यह एक घातक रहस्य था, जिनके आधार पर अणुशक्ति का प्रादुर्भाव हो सका और अणुबम आदि के निर्माण होने लगे। फिर हाइड्रोजन बम बनाने के आधार पर सूर्यादि पिण्डों पर होने वाली प्रक्रिया समझी जा सकी। सूर्य अपना भार तभी स्थिर बनाये रख रकता है, जबकि पदार्थ लगभग २५ करोड़ टन प्रति मिनट की दर से सूर्य के भीतर पहुँच रहा हो—इतना विकिरण भार सूर्य से प्रति मिनिट ऊर्जा के रूप में प्रक्षिप्त होता रहता है।

सूर्य और ताराओं के जीवन काल का अनुमान उपर्युक्त के सिवाय अन्य तरीकों से भी प्राप्त किया जा सकता है। उनकी अन्तरिक्ष में गति ही बतलाती है कि उनका जीवन काल लाखों-करोड़ों वर्षों का है। गुरुत्वाकर्षणादि शक्ति के सहारे सम्पूर्ण गतिमान विश्व के पिण्ड अपने आप में नियत गति हैं, सुरक्षित हैं। स्थूल जगत् में आइंस्टाइन का सापेक्षता सिद्धान्त वास्तविक ठहरता है और सूक्ष्म जगत् में क्वांटम यांत्रिकी। सूर्य और ताराओं की गतियों से ज्ञात होता है कि उनका जीवन काल लाखों-करोड़ों वर्ष होगा।

अन्तरिक्ष वास्तव में किस आकार का है ? इस प्रश्न को भी भौतिकी ने कई प्रकार से साधित किया। अन्तरिक्ष स्वयं में वक्र है, जैसी पृथ्वी स्वयं में नारंगी की वक्रता लिये हुए है।

१. किन्तु आइन्स्टाइन ने इस तथ्य को कभी मान्यता नहीं दी। उनका विश्वास था कि ईश्वर मानव के साथ पाँसे (डाइस) नहीं खेल सकता है।

आइंस्टाइन ने विश्व को साबुन के बुलबुले के समान ही माना। उनके अनुमान के अनुसार विश्व में पदार्थ से उत्पन्न वक्रता के साथ ही साथ एक सहज वक्रता भी होती है, जिसके कारण पदार्थ का परिमाण बढ़ने पर उसका आकार भी बढ़ जाता है। यदि विश्व पदार्थ-विहीन हो जाये तो वह असीम आकार का हो जाये। यह भी हो सकता है कि पदार्थ के परिमाण को बढ़ाने से विश्व का आकार घट जाये। इस प्रकार का संरचित विश्व क्या अस्थाई नहीं होगा ? ऐसे परिमित विश्व में वास्तविक अंतरिक्ष गतिशील पिण्डों को लिये हुए या तो फैल रहा होगा या सिकुड़ रहा होगा ? प्रोफेसर डी सिटर ने भी माना था कि आकाश और काल के अपने गुणों के कारण विश्व में एक निश्चित परिमाण में वक्रता होती है और विश्व के पदार्थों के कारण उत्पन्न वक्रता आकाश और काल से उत्पन्न वक्रता की तुलना में नगण्य है। यह धारणा आइंस्टाइन को पूरक है। आइंस्टाइन का अस्थाई विश्व जैसे-जैसे बढ़ता जायेगा, उसमें पदार्थ विरल होता जायेगा और अन्ततः डी सिटर का विश्व रिक्त रूप में रह जायेगा।

विश्व कितना विशाल है, इसका अनुमान एक उदाहरण से प्रस्तुत है। किसी नीहारिका का प्रकाश (१ सेकेन्ड में १८६००० मील की गति से) हमारे पास पहुँचने में ५ करोड़ वर्ष लग जाते हैं और ऐसी नीहारिकाएँ हमसे लगभग ४५०० मील प्रति सेकेन्ड की गति से दूर भाग रही हैं। आइंस्टाइन के सिद्धान्तानुसार प्रकाश का वेग ही विश्व में महत्तम है और गतिशील वस्तु से भी निकलने वाला प्रकाश उसी अपने वेग से निकलता है। प्रश्न है कि क्या यही प्रकृति के कणों का महत्तम वेग है ? ऐसे कण जिनका वेग प्रकाश कण के वेग से अधिक हो सकता है, टेख्यिान रूप में कल्पित किये गये हैं।

आज अन्तरिक्ष की शोध पर अणुशक्ति यान व प्रयोगशालाएँ स्थापित कर करोड़ों रुपयों का व्यय किया जाता है। हाल ही संयुक्त राष्ट्र अमेरीका का चन्द्रतल पर पहुँचने का खर्च २५,०००० लाख डालर आया था और अन्य मद में ३०००० लाख डालर आया है। यह शोध नियन्त्रण योग्यता की ही है। अभी भी अन्यत्र खगोलीय पिण्डों में जीवन के आसार नहीं मिल सके हैं। किन्तु चन्द्रतल की शोध से ज्ञात हुआ है कि वहाँ की चट्टानें ३७० करोड़ वर्ष पुरानी हैं। इसी प्रकार अन्य जानकारियों ने रहस्यमय विश्व के अनेक सिद्धान्तों को नया मोड़ दिया है।

अब रेडियो, दूरवीक्षण यन्त्र भी नई कहानियाँ बतला रहे हैं। स्काईलैब में प्रयुक्त अति दूरस्थ उपग्रहों पर स्थित यन्त्र फ्रेड हायल के सिद्धान्त को अब अनुचित ठहरा रहा है तथा बिग बैंग सिद्धान्त के पक्ष में उपस्थित कर रहे हैं। उनके द्वारा × – किरण ज्योतिष का भी विकास हुआ है, जिनसे पल्सरों और क्वासरों का अविष्कार हुआ है। इनके अतिरिक्त अन्तरिक्ष की गहराईयों में एंटी-मेटर आदि से निर्मित काले छिद्र भी आविष्कृत हुए हैं। हमारा सूर्य स्वयं एक सितारा है, जो ५×१०^{९} वर्ष की आयु का है और लगभग इतने ही काल तक रहेगा। इसके पश्चात् वह श्वेत बौना न्युत्रान तारा तथा कृष्ण छिद्र में बदलता जायेगा। जब सभी नाभिक इंधन सूर्य का समाप्त होगा, तब वह ग्रह जैसा सफेद बौना तारा रूप में बदल जायेगा और पल्सर कहलाने लगेगा। उसे पल्सेटिंग रेडियो सोर्स कहा जायेगा। ऐसे तारों का आविष्कार १९६८ में केम्ब्रिज के रेडियो ज्योतिषियों ने किया। इसी प्रकार १९६० में अत्यन्त सघन ऊर्जा वाले तारों क्वासरों का आविष्कार हुआ, जो क्वासी स्टेलर रेडियो सोर्सेज़ कहलाते हैं। इनका व्यास अनेक किलो प्रकाश वर्ष

होता है। इसी प्रकार नीहारिकाओं के फैलाव की कहानी विचित्र है। इन सभी आविष्कारों के बीच जीव-विज्ञान भी पनप रहा है और उसकी नियन्त्रण योग्यताओं का अध्ययन भी यन्त्र जैसा हो रहा है। भारत के दो उपग्रह आर्यभट्ट तथा भास्कर एवं अन्य उपग्रह अनेक रहस्यों को खोलने हेतु विशेष कार्य कर रहे हैं।

नेमिचन्द्राचार्य की मान्यताएँ

उपर्युक्त तारतम्य में अब हम वर्द्धमान महावीर के तीर्थ में उदित खगोल विद्या का अध्ययन करेंगे। चूँकि नेमिचन्द्राचार्य का कार्य आचार्य परम्परागत ज्ञान के आधार पर संकलित हुआ, इसलिए उनकी मान्यताओं का इतिहास उतना ही प्राचीन है, जितनी प्राचीन श्रुत परम्परा। इसे लगभग ईसा की प्रथम सदी माना जा सकता है।

खगोल विद्या सम्बन्धी दो रचनायें नेमिचन्द्राचार्य की निम्नलिखित हैं—द्रव्यसंग्रह (५८ श्लोक) एवं त्रिलोकसार (१०१४ श्लोक)। द्रव्यसंग्रह बृहद्द्रव्यसंग्रह के नाम से भी विख्यात है। सबसे प्रथम इसी ग्रन्थ से बालबोध प्रारम्भ किया जाता है। इसमें नय की सरलता, पदार्थविज्ञान एवं खगोलविद्या का प्रथम द्वार खुलता है। लघुद्रव्यसंग्रह भी २६ गाथाओं में उपलब्ध है। द्रव्य-संग्रह पर संस्कृत में श्री ब्रह्मदेव सूरि की टीका उपलब्ध है। त्रिलोकसार पर संस्कृत में माधवचन्द्र त्रैविध्य एवं पं० टोडरमल की हिन्दी भाषा टीका उपलब्ध है। अभी श्री महावीरजी से प्रकाशित आर्यिका श्री विशुद्धमती द्वारा नवीन रूप में अवतरित त्रिलोकसागर भी दृष्टव्य है। इनके सिवाय खगोलविद्या सम्बन्धी जानकारी गोम्मटसार एवं लब्धिसार में भी उपलब्ध है।

अब हम देखेंगे कि नेमिचन्द्राचार्य ने खगोलविद्या सम्बन्धी मान्यताओं को किस प्रकार स्पष्ट किया है। समस्त विश्व में सर्वप्रथम जीव और अजीव के दो जगत् विभक्त किये गये। जीव के विभिन्न लक्षण व्यवहार नय तथा निश्चय नय (behavioral purport and deterministic purport) पर आधारित किये गये हैं। व्यवहार नय से तीनों कालों में जीव के इन्द्रिय, बल, आयु और श्वासोच्छ्वास है, किन्तु निश्चय नय से उसके चेतना (consciousness) ही है। उसका उपयोग ज्ञान दर्शनमय है, वह स्वयं अमूर्त है, कर्ता है, निज शरीर के बराबर है, भोक्ता है, संसारी तथा सिद्ध है। व्यवहार नय से विवेचन वैज्ञानिक प्रयोग का आधार बनता है और निश्चय नय से व्याख्या वैज्ञानिक सिद्धान्त का आधार बनती है। अदृष्ट, अमूर्तता, इन्द्रियग्राह्य न भी हो, तो भी उसका अस्तित्व है, वह जानी जा सकती है, लक्षण में स्थापित की जा सकती है। बन्ध होने से व्यापार में जीव मूर्त और वर्ण, रस, गंधमय अथवा पौद्गलिक सामग्री के लक्षणों से पूर्ण दिखाई देता है। (द्रव्यसंग्रह १-८)।

सबसे बड़ी उपलब्धि यह मान्यता है कि जीव यन्त्रवत् भी है, उसे पौद्गलिक यन्त्र द्वारा साइमुलेट (simulate) किया जा सकता है और इस प्रकार के व्यवहार से आत्मा पुद्गल कर्मादि का कर्ता होता है। उस यन्त्र में पुद्गल का आस्रव होता है, उसमें बन्ध होता है, निर्जरा उदयभूत होती है और इसमें रुकावट या संवर भी होता है। इस प्रकार का पुद्गल यन्त्र भौतिक विज्ञान का आधार बन जाता है। उसमें आने जाने वाले परमाणुओं की गिनती, उनकी ऊर्जा का परिमाण, उनके रहने की स्थिति तथा उनके द्वारा जीवादि को दिये गये फल, अनुभाग की भी गणना हो सकती है। यह जीव के विकारी भावों के निमित्त (field) को पाकर ही हो सकता है, अन्यथा

कैसे होगा ? यह कारणता का नियम है। सिद्ध जीवों के शुद्ध भाव होते हैं, वे पौद्गलिक यन्त्रों के परिवर्तन में निमित्त नहीं होते हैं। इससे कारणता का नियम प्रकट हो जाता है। (द्रव्यसंग्रह ९)।

जीव के विकास सम्बन्धी तथ्य हैं कि इन्द्रियों का क्रमशः विकास एकेन्द्रिय से पंचेन्द्रिय तक होता है। स्पर्शन् इन्द्रिय वाले जीव पृथ्वी, जल, तेज, वायु और वनस्पति काया वाले स्थावर होते हैं। फिर दो, तीन आदि वाले जीव त्रस कहलाते हैं। एक से चार इन्द्रियवाले असंज्ञी अर्थात् अविकसित मस्तिष्क (brain) अथवा मन-रहित होते हैं। एकेन्द्रिय बादर और सूक्ष्म होते हैं, जैसे वाइरस, बेक्टीरिया आदि। पुनः वे सभी पर्याप्त और अपर्याप्त होते हैं। इस प्रकार विज्ञान की ओर जागृत ये मान्यताएँ क्रमशः अध्ययन का विषय बनती हैं। (द्रव्यसंग्रह १०-१३)।

पुद्गल को मेटर (matter) कहा जा सकता है। किन्तु पुद्गल परमाणु एक विशिष्ट तथ्य है, उसे अल्टीमेट पार्टिकल या कान्स्टीट्यून्ट (ultimate particle or Constituent) कहा जा सकता है। आज का विज्ञान इस तक पहुँचने का अभी दावा नहीं कर सका है और इसके सम्बन्ध में विभिन्न मत तथा सिद्धान्त प्रस्तुत किये जा सकते हैं। क्या जैन परमाणु ऊर्जा में बदल जाता है ? उत्तर है—नहीं। परमाणु की ऊर्जा की सतहें अनन्त हो सकती हैं, उनमें परिवर्तन हो सकते हैं, वह परमाणु का गुण है, उनके अंश हो सकते हैं किन्तु ऊर्जा, परमाणु नहीं हो सकती। परमाणु से स्कन्ध बनते हैं। उनके रूप, शब्द, बन्ध सूक्ष्म, स्थूल, संस्थान, भेद, तम, छाया, उद्योत और आतप आदि हो सकते हैं—ये पर्याय रूप हो सकते हैं, किन्तु परमाणु स्वयं ऊर्जा नहीं हो सकता है, यह मान्यता है। शक्ति वस्तु अलग है, परमाणु वस्तु अलग है। (द्रव्यसंग्रह १६)। "गुणपर्यायवद् द्रव्यं" इसका आधार है।

अजीव द्रव्यों में पुद्गल द्रव्य के सिवाय धर्म-द्रव्य, अधर्म-द्रव्य, आकाश-द्रव्य, काल-द्रव्य खगोल विद्या में आते हैं। धर्म, अधर्म अमूर्त हैं, अदृष्ट हैं। किन्तु उनका अस्तित्व है, जैसे ईथर और इनर्शिया का। ये दोनों जीव और पुद्गल के क्रमशः गमन और स्थित होने में सहकारी हैं, जैसे मछली के गमन के लिए तालाब का पानी और यात्री को विश्राम हेतु स्थित करने में पेड़ की छाया। गति और स्थिति में जीव और पुद्गल ही सक्रिय तत्त्व हैं, किन्तु धर्म, अधर्म सक्रिय कारण नहीं, वे केवल उदासीन कारण हैं। आइंस्टाइन ने आकाशकाल की ज्यामिती द्वारा धर्म-अधर्म जैसे ईथर के अस्तित्व को भौतिकी से बाहर कर दिया। क्योंकि ईथर को पौद्गलिक गुण देने पर पृथ्वी की गति नहीं प्राप्त की जा सकी। अतः यह मानना पड़ा कि प्रकाश की महत्तम गति चलती हुई पृथ्वी पर से अपनी गति किसी भी दिशा में नहीं बदलती है। इसलिए ईथर सम्बन्धी मान्यता एक भुलावा मात्र है, क्योंकि उसमें मैटर के कोई गुण नहीं हैं। ईथर के बिना माने भौतिकी की गणनाएँ, घटनाओं की व्यवस्था जम सकती है। क्या जैनागम में धर्म-अधर्म को बिना माने ऐसी कोई व्यवस्था जम सकती है ? उत्तर है—नहीं। अमूर्त मान लेने पर पौद्गलिक गुणों को देने की जरूरत तो नहीं है, किन्तु लोक-व्यवस्था का फिर क्या होगा ? लोक आकाश में हैं, अलोक भी आकाश में है। यदि लोक में जीव और पुद्गल ही होते तो क्या होता ? बिना काल के परिवर्तन न होता। बिना धर्म द्रव्य के गति नहीं होती। बिना अधर्म द्रव्य के स्थित न होती। धर्म-अधर्म द्रव्य की मान्यता इस रूप में वैज्ञानिक है कि वह लोक के अनन्त आकाश में पूर्ण बिखराव का नियन्त्रण करती है। आज का विज्ञान लोक की सम्पूर्ण अनन्त आकाश में बिखराव की स्थिति को

किसी हद तक स्वीकार करता है। किन्तु जैन दर्शन के अनुसार कोई शक्तियाँ हैं, जो उन्हें अनन्त दूरी पर ले जाने से रोकेंगी। यदि हैं तो क्या वे नष्ट नहीं हो सकती हैं? यदि ऐसी शक्तियाँ नष्ट हो सकती हैं, तो प्रश्न होता है कि अनादिकाल से लोक-व्यवस्था क्यों बनी रही—पूर्ण रूप से अति विरल क्यों नहीं हो गई। इसका उत्तर विज्ञान कैसे दे सकता है? वहाँ धर्म और अधर्म द्रव्यों को मान लेने पर लोक की अनन्त आकाश के बहुमध्य भाग में एक व्यवस्थित स्थिति बन जाती है जिसके बाहर जीव, पुद्गल की गति नहीं होने से लोक के विरल होने और नष्ट होने का प्रश्न नहीं उठता है। सिद्धान्त साधारणतः धारणाओं पर निर्भर करता है और मान्य होता है, यदि पूर्वापर विरोधादि का अभाव हो। (द्रव्यसंग्रह १५-१८)।

आकाश द्रव्य अवकाश हेतुत्व लिये है, काल वर्तना हेतुत्व लिये है। कालाणु रत्नों की राशि के समान केवल लोकाकाश में असंख्यात प्रदेशी हैं। इसकी आवश्यकता लोक के बाहर क्यों न हुई। लोक के बाहर केवल आकाश ही है, अन्य कुछ नहीं; अतएव वर्तना का वहाँ प्रश्न नहीं उठता। जीव, धर्म, अधर्म द्रव्यों का माप भी असंख्यातप्रदेशी है, चाहे जीव में संकोच-विस्तार होता रहे। होगा ही, क्योंकि जैसा वर्तन होगा, वैसा उसमें द्रव्य समावेगा। द्रव्य, गुण और पर्यायों में द्रवित होता है। काल को छोड़कर अन्य द्रव्य अखण्ड अथवा खण्ड-खण्डरूप समूहों में विस्तारयुक्त होने से अस्तिकाय कहलाते हैं। पुद्गल द्रव्यों में इस प्रकार के समूह (स्कन्ध) प्रदेश संख्येय, असंख्येय और अनन्त होते हैं। इन सभी तथ्यों में वैज्ञानिकता है।

जीव के असंख्यात प्रदेशों में कर्म परमाणुओं का बन्ध कितना हो सकता है—यह तथ्य तीव्र एवं मंदता के कारण चलराशि का द्योतक है। एक ओर जीव के योग, कषाय परिणामों का चलन, दूसरी ओर तदनुसार कर्म परमाणुओं की प्रकृति, प्रदेश, अनुभाग, स्थिति में चलन या फलन (Variation functioning)। जैनाचार्यों ने इसके आनुपातिक चलन या फलन की विवेचना तक ही अपने को सीमित नहीं रखा, वरन् कितना चलन या फलन होगा, इसके भी नाप, माप, प्रमाण आदि स्थापित किये गये। (द्रव्यसंग्रह २५-२६)।

प्रदेश और समय क्रमशः आकाश एवं काल माप की इकाईयाँ हैं। जितना आकाश एक अविभागी परमाणु से घेरता है, उसे समस्त परमाणुओं को स्थान देने में समर्थ प्रदेश कहते हैं। इसकी विचित्रता इस तथ्य में है कि एक प्रदेश में केवल एक या दो परमाणु ही नहीं, अनन्तानन्त परमाणुओं का समावेश हो सकता है। इसके आधार पर गणितीय काम्पेक्टनेस (compactness) अथवा संहतता की सांस्थतिक समष्टि का मापन होता है। आकाश अखण्ड है, सांतत्यक (continuum) है, जिसके परिमित भाग में केवल परिमित संख्या के प्रदेश ही माने गये हैं। यह प्रदेश जैन प्वाइन्ट (point) अथवा बिन्दु है। और समय क्या है? उसकी काल विषयक परिभाषा परमाणु की गति से बँधी है। जितने काल में एक परमाणु दूसरे संलग्न परमाणु का अतिक्रमण करे, वही परमाणु उतने काल में १४ राजू छलांग ले सके, उसे समय माना गया है। इससे मंदतम और और तीव्रतम गति का बोध होता है। यहाँ काल में दिशा-परिवर्तन का भी प्रश्न उठता है। पर्याय परिवर्तन का यही समय है, जो कालाणुओं के वर्तन से भी लक्षित होता है। इससे छोटे काल की कल्पना नहीं है। इतने ही अखण्ड समय में परमाणु की स्थिति १४ राजू के सभी प्रदेशों में है। यह एक वैज्ञानिक तथ्य है, जिस पर सहसा विश्वास नहीं होता है। यहाँ विरोध नहीं अपितु विरोधाभास

(paradox) उपस्थित होता है। साधारणतः किसी भी समय किसी भी वस्तु की स्थिति एक ही स्थान पर होनी चाहिये। किन्तु सूक्ष्म जगत् का नियम ही कुछ और है। गतिशील होते ही वह एक ही समय में अनेक प्रदेश में स्थित ऋजु रेखा पार कर सकती है। प्रश्न है कि क्या वक्र रेखा पर नहीं ? यहाँ स्थिति का अर्थ position है, life time नहीं। इस तथ्य का सूक्ष्म अध्ययन आज के विज्ञान की अनिश्चितता सम्बन्धी क्वांटम यान्त्रिकी के सिद्धान्त में नया मोड़ ला सकता है। यह देखना होगा कि प्रकृति में सबसे सूक्ष्म काल का अन्तराल क्या है। यह भी देखना होगा कि इस अन्तराल में सबसे सूक्ष्म हटाव कितना होता है और अधिकतम कितना। अभी तक ज्ञात सबसे सूक्ष्म अन्तराल (१०)-१४ सेंटीमीटर है, अथवा $१/(१०)^{१४}$ सेन्टीमीटर है। प्रकाश की गति एक सेकेन्ड में $३ \times (१०)^{१७}$ सेन्टीमीटर है, जो इस दूरी को $(१०)^{-२४}$ अथवा $१/(१०)^{२४}$ सेकेन्ड में तय करती है।

विश्वप्रहेलिका में मुनि महेन्द्रकुमार (द्वितीय) ने १ प्राण का मान $४४४६\frac{२४५८}{३७७३}$ आवलिकाएं प्राप्त किया है, जो $\frac{२८८०}{३७७३}$ सेकेन्ड के लगभग होना चाहिये। एक आवलि में जघन्ययुक्त असंख्यात समय होते हैं, जिसकी संख्या की गणना की जा सकती है। उसे दाशमिक रूप में लाकर आज के ज्ञात सूक्ष्मतम कालान्तराल से तुलना की जा सकती है। उसी पर आधारित पल्यकाल के समयों की संख्या है, जिसका सम्बन्ध सूच्यंगुल के प्रदेश संख्या माप से निम्नलिखित है—

सूच्यंगुल प्रदेश संख्या = पल्य के समयों की संख्या में उसी संख्या का पल्य के अर्धच्छेद बार गुणन से प्राप्त संख्या

हो सकता है कि मंदतम गति की अवधारणा ध्रुवीकरण जैसी घटनाओं पर गहराई तक प्रकाश दे सके।

अब कुछ त्रिलोकसार विषयक विवरण पर आयें। खगोल विद्या से सम्बन्धित लोक की सीमाएँ, उसमें ज्यामितीय खण्ड, चारों ओर से वेष्टित पदार्थ, कुछ भूगोल, कुछ ज्योतिकीविज्ञान तथा अन्य तथ्य हैं। इस ग्रन्थ में कुछ नवीन तथ्य अवश्य हैं, यथा ऋतु, राहु, मध्यप्रदेश, धारा विवरण आदि। हम सर्वप्रथम इस बात को समझने का प्रयत्न करें कि इन तथ्यों को प्रकाशित करने में जैन मत का प्रयोजन (अभिप्राय) क्या था ? लोक का आकार 'पुरुष', जो सर्व प्राणियों में सर्वाधिक विकसित अवस्था है—सिद्ध का भी अन्ततः आकार वही है। कमर पर हाथ रखे हुए पुरुष को चारों ओर घुमा देने पर शंक्वाकार छिन्नक पिण्डों वाला लोक दृष्टिगत होता है, जो आधार और शीर्ष आदि के नापानुसार ठीक ३४३ घन राजू नहीं होता है। वीरसेनाचार्य ने उसे स्फान (wedge) के आकार में सिद्ध कर उसे ठीक ३४३ घन राजू सिद्ध किया और विगत परम्परा को बदल दिया।[1] आधार प्रमाण लोक और द्रव्य लोक की सिद्धि थी। प्रमाण या जीवों की संख्या वाली पट्टियाँ बतलाते हुए इन ग्रन्थों में दशा का विवरण भी चलता रहा, और अन्ततः न केवल ज्योतिष वरन् भौगोलिक वर्णन भी उसमें प्रमाण रूप से तथा विवरण रूप से स्थान पा गये। एक बात तो यह है कि इस बात का ध्यान नहीं रखा गया कि किस प्रकार का अंगुल अथवा योजन वहाँ उपयोग में आ रहा है। आत्मांगुल, प्रमाणांगुल और उत्सेधांगुल, तीनों के लिए केवल अंगुल प्रतीक बनता चला गया। छायामाप से भौगोलिक गणनाएँ होती थीं, गगनखण्डों में ग्रहों की स्थिति, अथवा तारादिगणों की जम्बूद्वीप सम्बन्धी गणनाएँ भी होती थीं और इन दोनों को मिला देने पर

१. षड्खण्डागम, पुस्तक—४, १९४२, पृ० ११ आदि देखिये आकृतियाँ १, २, ३।

कोणीय एवं रेखीय माप भी कुछ स्थानों में गृहस्थ को विभ्रम में डाल देते रहे हैं।[२] आवश्यकता है कि इनका सम्पूर्ण विश्लेषण किया जाये। जिस प्रकार का योजन जहाँ लागू हो, वहाँ उसका यथावत् नाम दिया जाये; तब कहीं आधुनिक विज्ञान से उसकी तुलनाओं में ज्यादा अन्तर नहीं आवेगा। (त्रिलोकसार १८)।

रज्जु क्या है ? उसकी गणना असंख्यात द्वीप समुद्रों में स्थित ज्योतिष बिम्बों की संख्या पर भी आधारित है, और ऊर्ध्व लोक तथा अधोलोक की सीमाओं से भी सम्बन्धित है। इस प्रकार लोक या अन्तरिक्ष की गहराईयाँ केवल दृष्ट आकाशीय पिण्डों पर ही आधारित नहीं हैं। उस अन्तिम दूरी से भी सात राजू ऊपर की ओर तथा सात राजू नीचे की ओर विस्तृत है। मिस्र देश के हरपिदोनाप्री भी रस्सों के माप में पिथेगोरस के साध्य का उपयोग करते थे। ऊपर की ओर स्वर्ग ही होंगे, नीचे की ओर नर्क ही होंगे—यह सापेक्ष तथ्य ही है। गोल पृथ्वी के लिए दिशाओं की अवधारणा भी सापेक्ष ही होगी। इस प्रकार लोकाकाश एक ऐसी कल्पना का चित्र बना, जो प्रमाणों को बैठा सके, आत्मा को बैठा सके, उसकी उपलब्धियों को बैठा सके, साथ ही ज्योतिलोक को दिग्दर्शित कर सके। सभी कुछ करतल आमलकवत् हो सके। (त्रिलोकसार ११०)।

किस सीमा तक भौतिक सुख हो सकता है और भौतिक दुःख, इसका भी चित्रण लोक के नक्शे में किया गया। उसे भी ऊँचाई और गहराई दी गई। सातवाँ नरक राजू नीचे और उससे भी नीचे नित्यनिगोद के दुःख की गहराई। ऊपर की ओर आत्मा की उपलब्धियों सहित सुख सोलहवें स्वर्ग तक और फिर अहमिन्द्रों और उससे भी सुख की अधिक ऊँचाई सिद्धों की। यदि इसे दिशा निरपेक्ष न मानें, ज्यामितीय आधार को गुणादि का आधार मानें तो वह आत्मलोक होगा। इस प्रकार अध्यात्मवाद और द्रव्यवाद आदि अनेक रूप में लोक स्वरूप को समझाने का प्रयास किया गया। (त्रिलोकसार १४४–२०३, ४५१–५६०)। श्रुत जहाँ तक, जिस रूप में, प्रतीकबद्ध होकर बोध दे सका, आत्मोन्नति में वहाँ तक प्रयास होते रहे। ज्ञानलोक की विवेचना आगे करेंगे। किन्तु इसके पूर्व कुछ ज्योतिष एवं भूगोल की भी चर्चा कर ली जाये।

जैसा कि पूर्व में कहा जा चुका है, जैनों की ज्योतिष सम्बन्धी गणनायें रहस्यमयी थीं। एक सूर्य के समक्ष और दूसरा चन्द्रादि को आमने-सामने चलाकर सम्भवतः वे ग्रहणादि की गणनाएँ करते रहे। चीन, बेबिलान आदि कुछ अन्य देशों में इसी प्रकार की पद्धति प्रचलित थी। पथ को दुगुना कर उसे वृत्तों अर्थात् अक्षांशों और देशांशों में गगनखण्डादि रूप में विभाजित कर प्रायः १००० वर्षों तक पञ्चवर्षीय युगवाला पञ्चांग जारी रहा। इसमें वेदांग ज्योतिष के ज्ञान के सिवाय नये तथ्य, अयनादि के गणन डाले गये। चन्द्र और सूर्य की चालों के पञ्चांग पूर्ण रूप से मिलते हैं, किन्तु ग्रह-गमन सम्बन्धी सामग्री विनष्ट हो गई। यतिवृषभ (पाँचवीं सदी) ने इस बात का उल्लेख किया है।

जैन धर्म ग्रन्थों में यूनानियों एवं अन्य भारतीय ज्योतिषियों की ज्योतिष पद्धति प्रवेश नहीं कर सकी। धर्म में सर्वज्ञता का अगम्य विश्वास जैन आचार्यों को पूर्व स्वीकृत पद्धति से विचलित

२. सूर्य गमन के लिए देखिये,
Jain, L. C.—On the Spiro–elliptic Motion of the Sun implicit in the, Tiloyapaṇṇatli, I. J. H. S., vol. 13, no. 1, 1978, pp. 42–49.

न कर सका और वास्तव में उस पद्धति में अपने आप मौलिकता तो थी ही, ग्रहों के संचरण का भी पञ्चाङ्ग उसी वृत्त पद्धति से समाविष्ट किया जा सकता था, किन्तु इस ओर प्रयास यतिवृषभ के पश्चात् किये ही नहीं गये और न यह जानने का प्रयास हुआ कि ग्रहों की चाल का जैनागम में क्या विवरण रहा होगा ?

पुनः चित्रा पृथ्वी क्या है ? मेरु पर्वत किस निर्देश का द्योतक है ? चित्रा पृथ्वी से ऊँचाई का क्या तात्पर्य है ? इन प्रश्नों को विगत वर्षों में कई संगोष्ठियों में प्रस्तुत किया गया है। उनके उत्तर भी निकाले गये। मेरु पर्वत एक खगोलीय अक्ष के रूप में निर्देशांकों का चित्रण करता रहा होगा, जहाँ भी इसकी स्थिति रही हो, वह बीचों-बीच ही स्थित होगी और कहीं उत्तर दिशा की ओर इसका प्रेक्ष्य रहा होगा। चित्रा समतल को भूमध्य रेखीय समतल माना जाता रहा हो, जिससे ज्योतिर्बिम्बों की ऊचाईयाँ योजन के कोणीय माप देती रहीं हों। शेष विवरण वैज्ञानिक है, पञ्चांग में अन्तर्भूत है।

किन्तु चन्द्र और सूर्य आदि की देवांगानायें उस प्राचीन काल की याद दिलाते हैं, जब दैविक और आधिदैविक शक्तियों की मान्यता थी। उनमें वैज्ञानिक तथ्यों का प्रवेश नहीं हुआ था। क्या जैन मत में इन अगणनीय शक्तियों की मान्यता थी और वह भी किस सीमा तक ? यह विचारणीय है। जैन मान्यता में एक द्रव्य की दूसरे द्रव्य पर्यायों पर नैमित्तिक प्रभाव माना गया है, जो उपादान द्रव्य की योग्यता पर निर्भर करता है। द्रव्य की द्रव्यता पर त्रिकाल में कोई प्रभाव नहीं होता है। जीव जीव ही रहेगा, काल काल ही, आकाश आकाश ही, पुद्गल पुद्गल ही रहेंगे। उनके गुण भी वही रहेंगे। बात केवल पर्याय तक अटकती है, जो समयवर्ती होती है। द्रव्य स्वातन्त्र्य में पर्याय परिवर्तन स्वयं द्रव्य की योग्यता से होता है। व्यावहारिक भौतिक विज्ञान कारणता चाहता है और कारणता में कम से कम एक समय का अन्तर चाहता है। साथ ही पारस्परिक सम्बन्ध स्थिति चाहता है। उसी के आधार पर विज्ञान आगे की घटना का अथवा विकारी पर्याय का फलादेश करना चाहता है। फिर पर्याय समूह का भी फलादेश चाहता है। अनेक पुद्गल द्रव्य का पिण्ड पर्याय समूह का पिण्ड बन जाता है और समूह में ही उसका फलादेश अपेक्षित होता है। जीव और पुद्गल सम्बन्धी कर्मपिण्ड का फलादेश दिया जाता है। परिस्थितियाँ बतलाई जाती हैं, उनमें प्राणी की योग्यता के अनुसार योग और कषायानुसार तथा आत्मा के स्वतन्त्र परिणामानुसार क्या होगा ? यह फलादेश कर्म ग्रन्थों में मिलता है। किन्तु यह सभी अन्त सहित क्षणभंगुर निस्सार, सुखाभासी होने के कारण एक नवीन विज्ञान की ओर झुकाव होता है। वह है—वीतराग विज्ञान। मोह का अभाव जितने अंशों में होता जाता है, उतने अंशानुपात में ज्ञान चेतना की जागृति और आत्मा के निर्मल परिणामों की शक्ति एवं समृद्धि बढ़ती है। अस्तु, देव, देवियाँ, नारकी आदि सभी निज कर्मानुसार ही संचरणादि करते हैं। जैनाचार्यों की दैविक और आधिदैविक शक्तियों की यह अवधारणा अन्ध विश्वास के लिए नहीं है।

राहु कोई देव नहीं हैं, नाम के विमान हैं। वे भी दिन राहु, पर्व राहु, ऋतु राहु, जो चन्द्र-कलाच्छादन, ग्रहण, संवत्सरादि के कलन में उपयुक्त होते हैं।

असंख्यात द्वीप समुद्र क्या हैं, उनके दिग्दर्शन का अभिप्राय क्या है ? एक तो लोक की सीमा और उसमें करोड़ों ज्योतिबिम्बों का, स्थिर एवं अस्थिर व्यवस्था के अभिप्राय से इतने द्वीप समुद्रों

का एक समतल में फैलाव बतलाया गया है। अढ़ाई द्वीप तक जहाँ तक मानुषोत्तर पर्वत है, नक्शा देने की आवश्यकता तो है ही। इनमें सभी रचनाएँ सम्मिलित हैं। द्वीप और समुद्र ठीक वृत्ताकार किस तथ्य के द्योतक हैं? इन सभी बातों से प्रतीत होता है कि विस्तृत क्षैतिज समतल में विभाजन की आवश्यकता पड़ी होगी और वृत्ताकार क्षैतिज रूप में द्वीप समुद्रों की कल्पना करते हुए रज्जू के विस्तार को भरा गया। इसका एक उपयोग और था। वह था—पल्योपम और सागरोपम की वर्षं एवं समय संख्या राशि प्राप्त करना। अस्तु, जम्बूद्वीप में ही भौगोलिक सामग्री भी भर देने का प्रयास किया गया होगा। यह निश्चित है कि जम्बूद्वीप को एक लाख योजन मानने पर उसकी तुलना आज की पृथ्वी के भूगोल से हो ही नहीं सकती है। न ही उसके पर्वतों और नदियों की तुलना आज की भौगोलिक वस्तुओं से की जा सकती है। यह तब तक असम्भव है जब तक कि यहाँ प्रयुक्त योजन को निर्धारित नहीं किया जाता है। लिश्क एवं शर्मा ने[1] × (४९८२०) अर्थात् (४४८२०—५०००) योजनों को पृथ्वी के गोल के ६६° में मान्यता दी है। वहीं ५१० योजनों को आत्मांगुल पद्धति में ४८° की मान्यता दी है। इस प्रकार ६६° चाप $\frac{५१०}{४८}$° × ६६ = ७०१$\frac{१}{४}$ योजन आत्मांगुल पद्धति में उत्सेधांगुल पद्धति के १४०२$\frac{१}{२}$ योजनों में परिवर्तित हो जाते हैं। इन्हीं का मान चीनी ली माप में १४०२$\frac{१}{२}$ × ३५ = ४९०८७ ली होता है। यह माप ४९८२० के विशेष निकट है। उन्होंने तदनुसार एक योजन को पृथ्वी पर ६$\frac{१}{२}$ मील के लगभग मान कर ७०१$\frac{१}{४}$ योजन जम्बूद्वीप की त्रिज्या को पृथ्वी की त्रिज्या, जो ४००० मील के लगभग है, ला दिया है।[2] यह प्रयास वास्तव में प्रशंसनीय है। योजन यहाँ कोणीय माप के रूप में सूर्य और चन्द्र के उत्तर-दक्षिण गमन के अवलोकन से अवतरित हुआ होगा। उन्हीं मापों में जम्बूद्वीप को लेना तो एक सीमा तक ठीक है, किन्तु प्रश्न है कि शेष द्वीप समुद्रों के विवरण का क्या अभिप्राय रहा है? यह तथ्य भी स्पष्ट है कि उनके द्वारा पल्य और सागर का तथा कुल ज्योतिष बिम्बों का संख्यामान स्थापित किया गया होगा।

नेमिचन्द्राचार्य की गणित-सम्बन्धी मान्यताएँ

और अब गणित विद्या का प्रारूप। गहराई तक जाने के लिए गणित के प्रतीकों में तन्मय रहना पड़ता है। सबसे स्पष्ट निरूपण है—ज्यामिति, जीवामिति अथवा रेखागणित का, जिसका अनुसरण यूनानियों ने विलक्षण ढंग से अनेक प्रकार की गणित को सरल बनाने में किया। जैसे $\sqrt{2}$ अर्थात् २ का वर्गमूल किस प्रकार रेखा में प्ररूपित हो? समकोण त्रिभुज में यदि आधार और लम्ब दोनों ही एक-एक इंच हों तो उनका कर्ण $\sqrt{2}$ होता है और आसानी से नापा व समझा जा सकता है। नेमिचन्द्राचार्य के विवरण में उपमा मान में बहुत कुछ यही रेखागणित है, जिससे कई प्रकार की राशियों के मान स्थापित किये गये हैं।

---

१. Lishk, S.S.; Sharma, S.D.—The Evolution of Measures in Jain Astromony Tirthankar Vol. I, nos. 7. 12, Jul. Dec. 1975, 73–92.

२. चीन में छाया माप द्वारा सूर्य की ऊँचाई १,००,००० ली ज्ञात की गई, जबकि पृथ्वी की गोलाई का कोई अनुमान नहीं था। अतएव इसे ८०० योजन मान लेने पर योजन लगभग ९$\frac{३}{७}$ मील आता है, जिससे पृथ्वी की परिधि लगभग २३००० मील प्राप्त हो जाती है। इसके द्वारा भौगोलिक सामग्री व तथ्यों को जैनागम के अनुसार व्यवस्थित करने सम्बन्धी शोध को बढ़ावा मिल सकता है।

सूच्यंगुल का अर्थ वह प्रदेश संख्या है, जो अंगुल सूची विस्तार में संलग्न रखी जा सके। प्रतरांगुल का अर्थ वह प्रदेश संख्या है, जो एक अंगुल लम्बे-चौड़े वर्ग में संलग्न समा सके। इसी प्रकार घनांगुल का अर्थ है। जगश्रेणी का अर्थ वह प्रदेश संख्या है, जो जगश्रेणी विस्तार को संलग्न रूप से पूरित करती है। जगप्रतर एवं घनलोक के अर्थ प्रदेश संख्याओं से हैं। इन संख्याओं का उपयोग विभिन्न प्रकार की जीव राशियों की गुणस्थान वा मार्गणास्थान में पाई जाने वाली संख्या का निरूपण करने में हुआ है। यह एक विलक्षण प्रणाली है, जो विश्व में कहीं उपलब्ध नहीं है।

पल्य का अर्थ क्या है ? पल्य वह समय संख्या है, जो पल्यों (गढ़ों) के विविध निर्माणादि विधि से सम्पन्न, उन्नत होती है। काफी बड़ी संख्या है। इससे कर्म स्थिति, आयु आदि के माप होते हैं, इसी प्रकार सागर भी समय संख्या की राशि का द्योतक है। इन्हें उपमा प्रमाण कहा जा सकता है, क्योंकि इनकी उपमा देते हुए अन्य राशियों के प्रमाण क्षेत्र कालादि रूप में स्पष्ट किये गये हैं।

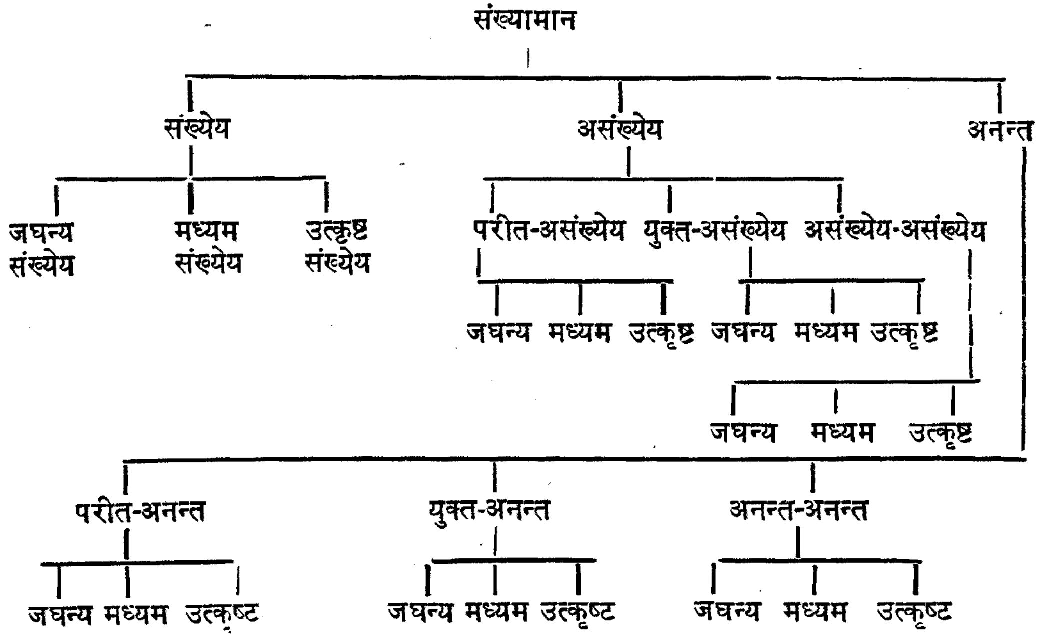
इसी प्रकार संख्या प्रमाण द्रव्य राशियों के प्रमाण का द्योतक होने से द्रव्य प्रमाण भी कहलाता है। यह क्रमशः संख्येय, असंख्येय एवं अनन्त होता है। संख्येय और अनन्त के बीच असंख्येय एक नई कल्पना है। किन्तु यह प्रमाण मात्र शाब्दिक नहीं है, वरन् परिमाण बोधक, संख्या बोधक भी है।

नेमिचन्द्राचार्य के युग में मान दो प्रकार के थे—प्रथम लौकिक दूसरा लोकोत्तर। लौकिक मान में प्रस्थादि को मान, तुलादि को उन्मान, चुल्ल आदि को अवमान, संख्या को गणिमान, रत्ती मासा आदि को प्रतिमान और अश्व के मूल्यादि को तत्प्रतिमान रूप में मान्यता थी। लोकोत्तर मान के चार प्रकार थे। द्रव्यमान, क्षेत्रमान, कालमान और भावमान। ये चतुर्दिक् आयाम असाधारण थे। क्योंकि इनके द्वारा किसी भी राशि का मान अच्छी तरह ज्ञात किया जाता था। इनके जघन्य और उत्कृष्ट मानों के तथा मध्यम मानों के उपयोग संख्याओं की ओर ज्ञात राशियों की असीम सीमाओं को बाँधते थे। (त्रिलोकसार १०—१२)।

विश्व के गणित इतिहास में तब तक कहीं भी द्रव्य, क्षेत्र, काल द्वारा भावमान अथवा ज्ञानमान की व्यवस्था इस रूप में उपलब्ध नहीं है। निम्न सारणी द्वारा इन मानों का निरूपण किया गया है—

मान	जघन्य	उत्कृष्ट
द्रव्यमान	एक परमाणु	सम्पूर्ण द्रव्य समूह (समस्त जीव, पुद्गल परमाणु इत्यादि)
क्षेत्रमान	एक प्रदेश	सर्व आकाश (प्रदेश)
कालमान	एक समय	सर्व काल (समय)
भावमान	जघन्य, सूक्ष्म निगोदिया लब्ध्यपर्याप्तक का पर्याय नामक ज्ञान (अविभागी प्रतिच्छेदन) राशि	केवल ज्ञान (अविभागी प्रतिच्छेद) राशि

इस प्रकार ऐसी कोई वस्तु नहीं थी, जो मान की इकाईयों द्वारा मापी न जा सकी हो। द्रव्यमान के तीन भेद थे—संख्येय, असंख्येय और अनन्त। ये गणना-उपयोग में आते थे। सविस्तार इनके भेद बनाये गये, इनमें राशियाँ पिरोई गईं तथा असंख्येयता और अनन्तता का वास्तविक गुण निर्मित किया गया। वीरसेन ने अनन्त उस राशि को संज्ञा दी, जो अनन्तकाल तक व्यय होते हुए भी समाप्त न हो। यथा, मिथ्यादृष्टि जीव राशि अनादिकाल द्वारा समाप्त नहीं हो पाई है, यद्यपि भव्य मिथ्यादृष्टि जीवों द्वारा उस राशि का व्यय जारी रहा। निम्नलिखित सारणी से स्पष्ट होगा कि संख्यामान के रूप क्या थे ?



पूर्व परम्परानुसार नामानन्त, स्थापनानन्त, द्रव्यानन्त, गणनानन्त, अप्रदेशिकानन्त, एकानन्त, उभयानन्त, विस्तारानन्त, सर्वानन्त, भावानन्त और शाश्वतानन्त में से यह गणनानन्त की रूप रेखा है। उत्कृष्ट संख्यात श्रुत केवली का विषय बनता है, संभवतः जितना कुछ प्रतीकों, शब्दों आदि से समझा जाता हो। उत्कृष्ट असंख्येय अवधिज्ञानी का विषय बनता है, जो रूपी पदार्थों के रूप से सम्बन्धित हो सकता है—जितने रूप दूरियों में समाये हों, वे अवधि ज्ञानी के लिए उत्कृष्ट असंख्येय तक बन पाते होंगे। अनन्तानन्त केवल ज्ञानी का विषय बनता है, जिसमें कोई भी ज्ञान का अंश नहीं छूट पाता होगा।[1]

संख्यामान का सबसे महत्त्वपूर्ण भाग है—अनन्तों के अल्पबहुत्व का। क्या अनन्त से बड़ा अनन्त होता है ? क्या अनन्त के बराबर दूसरा अनन्त तथा किसी अनन्त से छोटा अनन्त भी होता है ? इन सभी प्रकार के अनन्तों का अस्तित्व सिद्ध किया जा सकता है और संख्याओं में इनके अस्तित्व को जार्ज केन्टर (१८४५-१९१८) ने १८६४ के बाद के शोध पत्रों में लगातार बतलाया

१. देखिये तिलोयपण्णत्ती का गणित, पृ० ५५-६२।

और सिद्ध किया। निस्सन्देह उन्हें तत्कालीन उच्चकोटि के गणितज्ञों से बड़ा कड़ा संघर्ष करना पड़ा। आज जार्ज केन्टर को राशि सिद्धान्त के प्रवर्तक के रूप में माना जाता है और इसका आज इतना विकास हुआ है तथा उपयोग हुआ है कि कोई विज्ञान न तो इससे अछूता है न ही इसके बिना आधारित है।

अनन्त से बड़े अनन्त का अस्तित्व सिद्ध करना एक दृष्टि से सरल है, किन्तु अनन्त से बड़ा अनन्त निर्मित कर दिखाना कठिन है। केन्टर ने एक विधि बतलाई, जिससे बड़ा अनन्त उत्पन्न किया जा सके, किन्तु दो अनन्तों के बीच कौन सा अनन्त है, यह वह न दिखा सके। किन्तु जैनागम में धाराओं द्वारा प्रायः सभी प्रकारों के प्रमुख अनन्तों की क्रमवार स्थिति नेमिचन्द्र के त्रिलोकसार में उपलब्ध है। ऐसा वर्णन और कहीं उपलब्ध नहीं है। परिमित संख्याओं की क्रमवार स्थिति दिखाना सरल है, किन्तु किसी धारा (sequence) में क्रमशः आने वाले अनन्तों की स्थिति दिखाना एक बहुत ही बड़े बुनियादी कार्य का परिणाम हो सकता है।

उदाहरणार्थ, द्विरूपवर्गधारा(2^{2^n})में आने वाले संख्येय, असंख्येय अनन्त विशेषता लिये हुए n पद वृद्धिगत में क्रमशः जघन्य परीतासंख्यात, आवली, पल्य, अंगुल, जगश्रेणी का घनमूल, जघन्य परीतानन्त, अभव्य जीव राशि, सर्वजीव राशि, सर्व पुद्गल राशि, सर्वकाल राशि, श्रेण्याकाश एवं प्रतराकाश प्रदेशराशि, धर्माधर्मद्रव्य-अगुरलघु-अविभाग-प्रतिच्छेद-राशि, एकजीव-अगुरलघु-अविभाग-प्रतिच्छेद-राशि, जघन्य-ज्ञान-अविभाग-प्रतिच्छेद राशि, जघन्य-क्षायिक लब्धि (सम्यक् दर्शन) अविभाग राशि प्रतिच्छेद राशि और केवल ज्ञान अविभाग प्रतिच्छेद राशि और बीच की राशियों सहित प्रकट होती है। फर्मा (१६०१-१६५५) गणितज्ञ ने $2^{2^n}+1$ संख्याओं की (n के विभिन्न मानों के लिए) विशेषता पर कार्य किया था।

इसी प्रकार दिव्यरूपघन धारा ($2^{3\cdot(2)^{n-1}}$) में आवलिघन, पल्य, घन, जगश्रेणी प्रदेश राशि, जीवराशि घन, सर्वाकाश (तथा बीच की संख्याएँ) प्राप्त होती हैं। यथा, पल्य वर्गशलाका घन, पल्य अर्धच्छेद घन आदि भी। द्विरूप घनाघन धारा में लोकाकाश प्रदेशराशि, तैजास्कायिक जीवराशि, गुणकार शलाका राशि, तैजस्कायिक जीवराशि, तैजस्कायिक स्थिति, अवधिनिबद्ध उत्कृष्ट क्षेत्र, स्थितिबद्ध प्रत्यय स्थान, रसाबंधाध्यवसाय स्थान, निगोद जीव काय उत्कृष्ट संख्या, निगोद काय स्थिति, सर्वज्येष्ठ योग उत्कृष्ट अविभाग प्रतिच्छेद आदि राशियाँ प्राप्त होती हैं। इसमें थोड़ा सा अन्तर दृष्टव्य है :—

$$2^{3^{2}(2)^{n-1}}$$

उपर्युक्त धारायें द्विरूप (dyadic) हैं, जिन पर केन्टर द्वारा गहन कार्य किया गया था। केन्टर के अनुसार यदि No कोई अनन्तात्मक संख्या हो तो उससे बड़ी अनन्तात्मक संख्या 2^{No} होगी। इसमें संचय का भेद छिपा हुआ है। जैसे ६४ अक्षरों से बनने वाले पदों की कुल संचय संख्या $(2)^{64}-1$ होगी।

आज के सभी विज्ञानों में सर्वाधिक महत्त्व उस विधि का है, जो जघन्य (minimal) और उत्कृष्ट (maximal) पर आधारित है। जैन आगम में गति समय, प्रदेश, ज्ञान आदि प्रत्येक के

सम्बन्ध में जघन्य और उत्कृष्ट मान प्रस्तुत किये हैं, जो(extremals)कहलाते हैं। इन सभी तथ्यों की, जहाँ जघन्य और उत्कृष्ट का बंधन लगाया जाता है, प्रकृति के नियम, बलों और घटनाओं के क्षेत्र सम्बन्धी नियम अपने आप प्राप्त होते हैं। यह एक बहुत ही गहरे रहस्य की बात है, जिस पर निम्न-लिखित रूप से वैज्ञानिकों का ध्यान गया और आज भी जटिलतम विज्ञानों के रहस्यमय नियमों को ज्ञात करने में ये ही मान उपयोग में लाये जाते हैं—मोपेर्शू (Mau pertuis : १६९८-१७५९) का जघन्य कर्म (action) का सिद्धान्त, फर्मा का जघन्यकाल का सिद्धान्त, हेरन (लगभग ५० ई०) का जघन्य पथ का सिद्धान्त, गाऊस (१७७७-१८५५) का जघन्य नियंत्रण का सिद्धान्त, जैकोबी (१८०४-१८५१) एवं हैमिल्टन (१८०५-१८६५) के जघन्य परिवर्तन के सिद्धान्त, हर्त्ज़ (१८५७-१८९४) का जघन्य वक्रता का सिद्धान्त, आइन्स्टाइन (१८७९-१९५५) का प्रकाश सम्बन्धी निश्चल उत्कृष्ट गति का सिद्धान्त, यह याद दिलाते हैं कि जघन्य और उत्कृष्ट के मानों में प्रकृति के अनेक रहस्य छिपे हुए हैं। मोपेर्शू ने सर्वप्रथम यह कहा था कि सभी सम्भव गतियों में से प्रकृति उसी को निर्वाचित करती है, जो अपने इष्ट स्थान पर क्रिया के अल्पतम व्यय से पहुँचती है। बाद के गणितज्ञों, आयलर (१७०७-१७८३) तथा लाग्रान्ज (१७३६-१८१३) द्वारा इसे परि-ष्कृत रूप दिया गया। इससे सम्बन्धित तत्त्वार्थ सूत्र का कथन है : विग्रहवती च संसारिणः प्राक् चतुर्भ्यः (२-२९)। इसमें गति सम्बन्धी रहस्य छिपा हुआ है।

इसी प्रकार गोम्मटसारादि में कर्म सम्बन्धी आस्रव, निर्जरा में जघन्य और उत्कृष्ट योग, कषायादि, जघन्य और उत्कृष्ट समयप्रबद्धादि, जघन्य और उत्कृष्ट स्थिति अनुभाग प्रदेशादि के विवरण अत्यन्त गूढ़ प्रकृति रहस्यों को दिग्दर्शित करते हैं। यहीं फंक्शन और फंक्शनल का रहस्य छिपा हुआ है, जो विभिन्न राशियों के बीच सम्बन्ध स्थापित करता है। एक्शन (कर्म?) का मालिक क्वान्टम है, जो ६.६२४ × १०$^{-२७}$ अर्ग प्रति सेकेन्ड है। यहाँ जैनागम में यह जघन्य योगादि क्रियाओं से तुलना की वस्तु है। अविभागी प्रतिच्छेदों का भेद भी विशेष रूप से समझने योग्य है।

सार रूप में प्रस्तुत उपर्युक्त मान्यताएँ नेमिचन्द्राचार्य के कार्य को महत्त्वपूर्ण बनाती हैं। उनके वैज्ञानिक अध्ययन की परम आवश्यकता है, जिसमें उनकी महान् टीकायें सहायक सिद्ध हो सकती हैं, जो जीवतत्त्वप्रदीपिका एवं सम्यग्ज्ञानचन्द्रिका के नाम से विख्यात हैं।

—प्राचार्य, शासकीय स्नातकोत्तर महाविद्यालय
धर्मटेकड़ी, छिन्दवाड़ा (म० प्र०) ४८०००१

देवल धर्मसूत्र में ऐश्वर्यों का विवरण

लल्लनजी गोपाल

सम्प्रति केवल आपस्तम्ब, बौधायन, गौतम, वसिष्ठ, विष्णु और वैखानस के धर्मसूत्र ही मुद्रित और उपलब्ध हैं। किन्तु प्राचीनकाल में अन्य कई धर्मसूत्रों की रचना हुई थी, जो अपने पूर्णरूप में अब उपलब्ध नहीं हैं। कुमारिल ने तन्त्रवार्तिक[1] में शङ्खलिखित और हारीत के धर्मसूत्रों का उल्लेख किया है। वास्तव में धर्मसूत्रों अथवा उनके रचयिताओं की कोई प्रामाणिक सूची न होने के कारण हम कभी भी यह निश्चयपूर्वक नहीं कह सकेंगे कि काल के प्रवाह के साथ धर्मसूत्रों की विधा में कितनी हानि हुई है।

प्राचीन काल में देवल के नाम से एक धर्मसूत्र प्रचलित था, इसका हमारे पास निर्विवाद प्रमाण है।[2] प्रसिद्ध अद्वैतवेदान्तिन् शङ्कराचार्य ने देवल के धर्मसूत्र का स्पष्ट उल्लेख किया है।[3] इस उल्लेख से सिद्ध होता है कि यह ग्रन्थ शङ्कर के काल में उपलब्ध था। शङ्कर के अनुसार देवल ने अपने धर्मसूत्र में सांख्य के सिद्धान्त का ही प्रतिपादन किया है, जिसमें प्रधान को ही संसार का कारण कहा गया है। सांख्य-मत के प्रतिपादकों में इस ग्रन्थ का विशेष महत्त्व होने के कारण ही शङ्कर ने उसके खण्डन के लिए विशेष प्रयास किया।

देवल धर्मसूत्र के अनेक उद्धरण मध्यकालीन भाष्यों और निबन्धों में उपलब्ध हैं। मूल देवल धर्मसूत्र के स्वरूप के विषय में हमारे विचार इन्हीं उद्धरणों पर आश्रित होंगे। भाष्यकारों और निबन्धकारों ने इस ग्रन्थ से किन अंशों को उद्धृत किया और किन को छोड़ दिया, इसके लिए उनके अपने कारण और तर्क रहे होंगे। प्राप्य उद्धरणों की सीमा के भीतर ही हम देवल धर्म-सूत्र के विषयों और उनके सापेक्षिक महत्त्व की कल्पना कर सकते हैं।

इन उद्धरणों से यह प्रतीत होता है कि मूल ग्रन्थ लघु आकार का नहीं था। अन्य विषयों के अतिरिक्त इसमें सांख्य और योग का विस्तार के साथ विवरण था। यह इस ग्रन्थ की प्रमुख विशेषता थी और इस दृष्टि से अन्य धर्मसूत्रों की तुलना में इसका महत्त्व था। इन दोनों दर्शनों के सिद्धान्त और व्यवहार पक्ष के अनेक विषयों पर देवल से लम्बे उद्धरण मध्यकालीन भाष्यों और निबन्धों में सुरक्षित हैं।

गाहड़वालवंश के नरेश गोविन्द चन्द्र (१११३-११५४ ई०) के मन्त्री लक्ष्मीधर ने अपने निबन्ध ग्रन्थ कृत्यकल्पतरु के मोक्षकाण्ड[4] में ऐश्वर्यों (दैवी शक्तियों) पर देवल से एक लम्बा उद्धरण दिया है। मोक्षकाण्ड के अध्याय २२ में योगविभूतियों का विवरण है। इस अध्याय में

१. तन्त्रवार्तिक (कुमारिल), पृ० १७९।

२. इस विषय पर हमारा लेख पं० बलदेव उपाध्याय अभिनन्दन ग्रन्थ में प्रकाशित है।

३. वेदान्तसूत्र, १.४.२८ पर आचार्य शङ्कर की टीका।

४. कृत्यकल्पतरु (सं० के० वी० आर० ऐयांगर), पृ० २१६-१८।

लक्ष्मीधर ने देवल के अतिरिक्त केवल याज्ञवल्क्य से ही उद्धरण दिया है। ये श्लोक संख्या में दो हैं और याज्ञवल्क्यस्मृति में प्राप्य हैं (याज्ञवल्क्य, ३।२०२-३)। इस प्रकार मोक्षकाण्ड का यह पूरा अध्याय एक प्रकार से देवल पर ही आधारित है। लक्ष्मीधर ने कृत्यकल्पतरु में देवल से अनेक अंश उद्धृत किये हैं, जिनमें से कुछ बहुत ही लम्बे हैं। ये उद्धरण किसी एक काण्ड तक सीमित नहीं हैं। ये सभी काण्डों में बिखरे हैं और धर्मसूत्र की विषय-वस्तु की परिधि में आने वाले अनेक विषयों से सम्बन्धित हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि लक्ष्मीधर को देवल का धर्मसूत्र अपनी सम्पूर्णता में उपलब्ध था।

मित्रमिश्र दूसरे निबन्धकार हैं, जिन्होंने ऐश्वर्यों पर देवल के इस अंश को उद्धृत किया है। मित्रमिश्र ने ओर्छा नरेश वीरसिंह (१६०५-१६२७ ई०) के प्रपौत्र का उल्लेख किया है, अतः उनकी सक्रिय रचनात्मकता का काल सत्रहवीं शताब्दी का पूर्वार्ध रहा होगा।[१] प्रस्तुत उद्धरण उनके निबन्ध ग्रन्थ वीरमित्रोदय के अन्तिम खण्ड मोक्षप्रकाश में मिलता है। मोक्षप्रकाश अभी तक मुद्रित नहीं हुआ है। के० वी० आर० ऐयाङ्गर ने इसकी एकमेव उपलब्ध हस्तलिखित प्रति का उपयोग कृत्यकल्पतरु के मोक्षकाण्ड का सम्पादन करते समय तुलना के लिए किया था।[२] उनका मत है कि मोक्षप्रकाश एक प्रकार से कृत्यकल्पतरु के मोक्षकाण्ड का परिवर्धन मात्र है और इस निबन्ध ग्रन्थ से अनेक लम्बे अंशों को अपने में समाविष्ट किये है।[३] अतः मोक्ष-प्रकाश के प्रमाण का कोई स्वतन्त्र महत्त्व नहीं है और उसकी कोई अधिक उपयोगिता नहीं है। मात्र वीरमित्रोदय में देवल के उद्धरणों के आधार पर यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता कि देवल धर्मसूत्र सत्रहवीं शताब्दी तक अपने पूर्ण रूप में वर्तमान था।

लक्ष्मीधर ने ऐश्वर्यों के विषय में देवल के मत को जो महत्त्व दिया है, उससे यह प्रतीत होता है कि वे देवल द्वारा प्रस्तुत विवरण को सर्वश्रेष्ठ और सर्वाधिक प्रामाणिक मानते थे। सम्भवतः यह देवल धर्मसूत्र में एक पृथक् अध्याय था, किन्तु हमारे पास इसके शीर्षक का निर्धारण करने का कोई प्रमाण अथवा आधार नहीं है। लक्ष्मीधर ने मोक्षकाण्ड में इस अध्याय को योगविभूतयः (योग द्वारा प्राप्त अतिमानवीय शक्तियों) की संज्ञा दी है। योगविभूति का अर्थ है—ऐश्वर्य।[४] यह संभावना सर्वथा उपयुक्त है कि लक्ष्मीधर ने योगविभूतयः शीर्षक अध्याय की रचना मुख्यतः देवल से उद्धृत लम्बे अंश के रूप में करने के साथ ही देवल धर्मसूत्र के इस अध्याय के शीर्षक को भी अपने ग्रन्थ के लिए ग्रहण किया था।

इस उद्धरण में गद्य और पद्य दोनों मिश्रित हैं। प्रारम्भ में सूत्र हैं और अन्त में ९ श्लोक हैं।

अंश के आरम्भ में ८ ऐश्वर्य-गुणों के नाम दिये गये हैं। दूसरे सन्दर्भ में अन्य ग्रन्थों में देवल से जो उद्धरण प्राप्य हैं, उनसे देवल धर्मसूत्र में विषयों के प्रस्तुतीकरण की शैली की जो जानकारी मिलती है, उसके आधार पर हम यह कह सकते हैं कि उद्धरण में देवल धर्मसूत्र के

१. पी० वी० कणे, हिस्ट्री आव धर्मशास्त्राज़, खण्ड १, भाग २, पृ० ९४८।

२. कृत्यकल्पतरु भूमिका, पृ० ११।

३. वही, पृ० ८; पुनः देखिये पृ० ३४८।

४. अमरकोश, १.१.३६ विभूतिर्भूतिरैश्वर्यमणिमादिकमष्टधा।

अध्याय के आरम्भ के कुछ अंश सुरक्षित नहीं रह पाये हैं। इनमें सम्भवतः सर्वप्रथम ऐश्वर्यों की प्राप्ति को योगी के लिए अभीष्ट कहा गया था और तदन्तर योग के सन्दर्भ में ऐश्वर्यों की परिभाषा दी गई थी।

देवल ने ८ ऐश्वर्यगुण इस प्रकार गिनाये हैं—अणिमा (अणुशरीरत्वम्; अणु भाव से सूक्ष्म में भी आवेश की शक्ति), महिमा (शरीरमहत्त्वम्; महत्ता के कारण सभी शरीरों को आवृण करने की शक्ति), लघिमा (शरीराशुगामित्वम्; इससे अतिदूरस्थान को भी क्षण भर में पहुँच जाता है), प्राप्ति (विश्वविषयावाप्तिः; इससे सर्वप्रत्यक्षदर्शी हो जाता है), प्राकाम्यम् (यथेष्टचरित्वम्; इसमें सभी भोगवरों को पाता है), ईशित्वम् (अप्रतिहतैश्वर्यम्; इससे देवताओं से भी श्रेष्ठ होता है), वशित्वम् (आत्मवश्यता; इससे अपरिमित आयु और वक्ष्यजन्मा होता है) और यत्रकामावसायित्वम्।

इन आठों को दो वर्गों में विभक्त किया गया है। अणिमा, महिमा और लघिमा को शारीर कहा गया है (क्योंकि इनका सम्बन्ध शरीर के आकार से है) और शेष पाँच को ऐन्द्रिक कहा गया है (क्योंकि इनका सम्बन्ध ज्ञानेन्द्रियों से है)। इसके अनन्तर इन आठ ऐश्वर्य गुणों की व्याख्या है। इस सम्बन्ध में देवल की विशिष्ट शैली है। प्रत्येक ऐश्वर्यगुण की प्रथम सूक्ष्म किन्तु स्पष्ट व्याख्या है और तदनन्तर उससे प्राप्त अतिमानवीय शक्ति का वर्णन है। आठवें गुण यत्रकामावसायित्वम् के तीन प्रकारों का उल्लेख किया गया है—छायावेश, अवध्यानावेश और अङ्गप्रवेश। इनके स्वरूप की व्याख्या करके यत्रकामावसायित्वम् के द्वारा प्राप्य अतिमानवीय शक्ति का वर्णन किया गया है। अन्तिम सूत्र में कहा गया है कि इस प्रकार इन ऐश्वर्य गुणों को प्राप्त करके, कल्मषों को उद्धूत करके, संशयों को छिन्न करके, सभी वस्तुओं को प्रत्यक्ष देखने वाला होकर, पर और अवर धर्म का जानने वाला होकर, कूटस्थ होकर और यह सब असत् और अनित्य है, ऐसा जानकर स्वयं ही शान्ति प्राप्त करता है। यह ऐश्वर्य की व्याप्ति है।

अतिमानवीय शक्तियों अथवा सिद्धियों की अवधारणा आपस्तम्ब धर्मसूत्र[1] में उल्लिखित है। पतञ्जलि ने योगसूत्र[2] में भूतजय से प्राप्त तीन प्रकार के फलों में एक प्रकार 'अणिमा आदि का प्रादुर्भाव' कहा है। व्यास ने इस सूत्र पर भाष्य में आठों सिद्धियों का नामोल्लेख किया है और उनके स्वरूप की व्याख्या की है। योग से सम्बन्धित सांख्य दर्शन में भी ऐश्वर्यों को स्थान मिला है।[3] आठ सिद्धियों अथवा ऐश्वर्यों की सूची अनेक ग्रन्थों में दी गई है।[4] प्रपञ्चसार[5] में यत्रकामावसायित्व को हटाकर उसके स्थान पर गरिमा को जोड़ दिया गया है। पूर्वकालीन किसी भी ग्रन्थ में ऐश्वर्यों अथवा सिद्धियों का विवरण देवल द्वारा प्रस्तुत विवरण से तुलनीय नहीं है। इनमें देवल के समान विस्तृत विवरण नहीं है। ये इस प्रकार प्रत्येक ऐश्वर्य अथवा सिद्धि की व्याख्या करके उनके महत्त्व का निरूपण नहीं करते।

---

१. आपस्तम्ब धर्मसूत्र, २.९.२३.६-७।

२. योगसूत्र, ३.४५—ततोऽणिमादिप्रादुर्भावः कायसम्पत्तद्धर्मानभिघातश्च।

३. सांख्यकारिका, २३।

४. अमरकोश, १.१.३६; भागवत पुराण ११.५.४-५।

५. प्रपञ्चसार, १९.६२-६३।

सूत्रों के अनन्तर दिये गये ९ श्लोकों में योग की विधि के पालन से प्राप्य लाभ एवं गुणों का विवरण है। प्रथम पाँच श्लोकों में साहित्यिक शैली में दुर्बल और बली योगियों के बीच अन्तर को उभारा गया है। अग्नि की उपमा के माध्यम से यह कहा गया है कि एक दुर्बल योगी योग के भार से आक्रान्त होकर नष्ट हो जाता है, जबकि वह योगी, जिसकी शक्ति योग के द्वारा वर्धित है, सम्पूर्ण संसार का संशोधन कर सकता है। जिस प्रकार बलहीन व्यक्ति धारा के द्वारा बहा लिया जाता है, उसी प्रकार दुर्बल व्यक्ति विषयों के द्वारा अवश कर दिया जाता है, जबकि बली योगी विषयों पर नियन्त्रण पाता है। योग की शक्तियों से युक्त योगी प्रजापति, ऋषि, देव और महाभूतों में प्रवेश करता है। यम, अन्तक अथवा मृत्यु का उस पर कोई वश नहीं है। सहस्रों प्रकार के रूपों को धारण करके वह पृथ्वी पर विचरण करता है। कुछ के द्वारा वह विषयों को प्राप्त करता है और कुछ के द्वारा कठिन तप करता है। अन्त में वह उसको त्याग देता है।

ये ९ श्लोक महाभारत के पूना संस्करण में शान्तिपर्व के अध्याय २८९ के श्लोक १९ से २७ तक प्रायः पूर्णरूपेण समान हैं। निःसन्देह कुछ अत्यल्प महत्त्व के पाठभेद मिलते हैं। ऐसा अपेक्षित भी है क्योंकि अनेक शताब्दियों की लम्बी अवधि में प्रतिलिपिकर्ताओं के द्वारा ऐसे अन्तर उपस्थित होने की स्वाभाविक सम्भावना है। महाभारत की हस्तलिखित प्रतियों के विश्लेषण से उसके अनेक पाठ-संस्करण ज्ञात होते हैं। इनमें महाभारत के विकास के विभिन्न चरणों में पाठ में किये गये परिवर्तन परिलक्षित होते हैं। एक ही चरण, वर्ग और पाठ-संस्करण की विभिन्न प्रतिलिपियों में भी परस्पर अन्तर दिखलाई पड़ता है। अतः देवल में प्राप्य श्लोकों का पूना संस्करण के श्लोकों से पूर्ण साम्य किसी भी प्रकार अपेक्षित नहीं हो सकता। हमने आगे देवल धर्मसूत्र (= देवल०) और महाभारत (= महा०) के श्लोकों के पाठों की तुलना की है।

श्लोक १—"हि नु प्रभो" के स्थान पर महा० में "अबलः प्रभो" है (मोक्षप्रकाश में पाठ है "–गबल प्रभोः"। महा० में भी "प्रभो" के स्थान पर "प्रभोः" पाठान्तर मिलता है)।

श्लोक २—महा० में "यथा" के स्थान पर "यदा", "बहिर्" के स्थान पर "बह्नि", "पुमान्" के स्थान पर "पुनः" और "महीमिमाम्" के स्थान पर "महीमपि" पाठ है। इनमें से "यथा" और "महीमिमाम्" महा० में पाठान्तर के रूप में मिलते हैं। महा० के "पुनः" पाठ का समर्थन मोक्षप्रकाश से और कृत्यकल्पतरु के मोक्षकाण्ड की दो प्रतिलिपियों से होता है। अतः के० वी० आर० ऐयाङ्गर ने "पुमान्" पाठ को क्यों स्वीकार किया, यह समझने में हम असमर्थ हैं।

श्लोक ३—महा० में "न त्वजात–" के स्थान पर "तद्वंजात" मिलता है। महा० में अन्य परिवर्तन हैं "–तजो" के स्थान पर "–तजा" और "संशोधयेत्" के स्थान पर "संशोषयेत्"। इनमें से अन्तिम दो देवल० में उपलब्ध पाठ महा० में उल्लिखित पाठान्तरों में प्राप्य हैं।

श्लोक ४—"योगी" और "क्रियते" के स्थान पर महा० में क्रमशः "योगो" और "ह्रियते" पाठ मिलते हैं। इसमें से देवल० का केवल "योगी" पाठ ही पूना संस्करण के पाठान्तरों में उल्लिखित है।

श्लोक ५—"रावणः" के स्थान पर महा० में "वारणः" पाठ है, जो निश्चय ही अधिक उपयुक्त है। महा० की किसी प्रतिलिपि से देवल० का पाठ समर्थित नहीं है।

श्लोक ६—महा० में "परशल्यार्थं" के स्थान पर "चवशाः पार्थ" पाठ आया है (मोक्ष-प्रकाश में "परभोगार्थ" पाठ है) और प्रथम पंक्ति के उत्तरार्ध में समस्त पद को तोड़कर "योगा योग-" पाठ दिया गया है। दोनों ही में देवल० द्वारा प्रस्तुत पाठ महा० की किसी प्रतिलिपि द्वारा स्वीकृत नहीं है।

श्लोक ७—यह महा० के श्लोक २५ से अभिन्न है।

श्लोक ८—महा० में "आत्मानं तु" और "योगं" के स्थान पर क्रमशः "आत्मनां च" और "योगः" पाठ उपलब्ध है। देवल० के ये दोनों ही पाठ पूना संस्करण में उल्लिखित पाठान्तरों में प्राप्य हैं।

श्लोक ९—महा० में प्राप्य परिवर्तन ये हैं—"कैश्चित् कैश्चिद्दुःखं" के स्थान पर "चैव पुनश्चोग्रं","पुनस्तानि" के स्थान पर "पुनः पार्थ" और "–गणा–" के स्थान पर "–गुणा–"। किन्तु इनमें से देवल० का केवल एक ही पाठ "पुनस्तानि" पूना संस्करण में उल्लिखित पाठान्तरों में मिलता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि यद्यपि पूना के संस्करण में कुछ दूसरे पाठ स्वीकृत हैं, देवल० में आये पाठ का समर्थन कुछ प्रतिलिपियों में मिलता है।

अब प्रश्न यह उपस्थित होता है कि देवल धर्मसूत्र और महाभारत में से कौन मूल है और कौन ग्रहीता या प्रतिकर्ता है। यद्यपि सभी ९ श्लोक भावों की एकता की दृष्टि से निरन्तर हैं, वीरमित्रोदय के मोक्षप्रकाश में श्लोक ५ के बाद "तथा" शब्द मिलता है। इससे यह प्रतीत होता है कि मित्रमिश्र ने श्लोकों के दो वर्गों (श्लोक १-५ और श्लोक ६-९) को देवल धर्मसूत्र में दो पृथक् स्थलों से लिया था। महाभारत में ये सभी श्लोक परस्पर सम्बन्धित और निरन्तर क्रम में प्राप्य हैं। अतः यह सम्भावना उपस्थित होती है कि महाभारत के संस्कर्ता ने इन श्लोकों को देवल धर्मसूत्र से लिया था। किन्तु मोक्षप्रकाश में श्लोकों का जो वर्गीकरण है[1], उसका समर्थन कृत्य-कल्पतरु में मोक्षकाण्ड से नहीं होता। कृत्यकल्पतरु पूर्वकालीन है और मोक्षप्रकाश में बहुत सी सामग्री उसी से ली गई है। अतः मोक्षप्रकाश में श्लोक ५ के बाद "तथा" शब्द को अनावश्यक मानना होगा और सभी ९ श्लोकों को एक क्रम में जुड़ा स्वीकार करना होगा। इस प्रकार महा-भारत को ग्रहीता अथवा अनुकर्ता मानने का तर्क शिथिल हो जाता है।

दोनों ग्रन्थों में किसने किससे लिया है, इसका निर्णय करना कठिन नहीं है। इन श्लोकों में हम सम्बोधन कारक का रूप "राजन्"(देवल० १, २ और ४),"प्रभो"(देवल० १) और "भरतर्षभ" (देवल० ८) में देखते हैं। देवल धर्मसूत्र के सम्भावित रूप में किसी ऐसे सन्दर्भ अथवा स्थल की सम्भावना नहीं है, जिसमें शब्दों के इन रूपों के उपयोग का कोई औचित्य हो। स्पष्ट है कि ये श्लोक भरत वंश के किसी राजा या राजकुमार को सम्बोधित करके कहे गये कथन हैं। इससे

---

१. मित्रमिश्र ने इन श्लोकों को "तथा" के द्वारा दो वर्गों में जो विभक्त किया, उसके पीछे कदाचित् यह तर्क था कि यद्यपि इन श्लोकों में योगी की शक्तियों का ही गुणगान है, हमें यहाँ दो स्पष्ट बातें मिलती हैं—एक में दुर्बल योगी की तुलना में उसकी शक्तियों का निरूपण और दूसरे में उसकी कुछ अतिमानवीय शक्तियों का उल्लेख।

प्रतीत होता है कि इन श्लोकों का उचित और मूल स्थान महाभारत में ही है, जहाँ वे भीष्म के द्वारा युधिष्ठिर को दी गई शिक्षा के अन्तर्गत प्राप्य हैं। महाभारत में इन श्लोकों से पूर्व का श्लोक और साथ ही उनके अनुवर्ती श्लोक परस्पर सम्बन्धित हैं और एक तार्किक क्रम में उपस्थित हुए हैं। इस प्रकार देवल का प्रथम श्लोक (महा० १२.२८९.१९) महाभारत के १२.२८९.१८ से सीधे उत्पन्न प्रतीत होता है और इसी प्रकार महाभारत के १२.२८९.२८ और २९ देवल के नौ श्लोकों की स्वाभाविक परिणति हैं। पुनः इन नौ में से दो श्लोकों[1] का जो पाठ महाभारत में उपलब्ध है, उसमें "पार्थ"[2] का नाम सम्बोधन कारक में आता है। देवल में उनके समानान्तर श्लोकों में "पार्थ" के नाम का उच्चारण नहीं हुआ है। देवल के श्लोक ६ में 'चावशः पार्थ" के स्थान पर "परशल्यार्थं"[3] पाठ है और इसी प्रकार श्लोक ९ में "पुनः पार्थ" के स्थान पर "पुनस्तानि" पाठ मिलता है। यह परिवर्तन देवल धर्मसूत्र के लेखक ने कदाचित् जानबूझकर किया था। किन्तु यह महाभारत से इन श्लोकों के हरण को छुपाने का बहुत ही भोंडा प्रयास है। लेखक ने कुछ अन्य शब्दों ("राजन्", "प्रभो" और "भरतर्षभ") को यथास्थान रहने दिया है, जब कि वे देवल के सन्दर्भ के सर्वथा अनुपयुक्त हैं और इस प्रकार अधमर्ण की पहचान खुले स्वर से कर रहे हैं।

शङ्कर ने ब्रह्मसूत्र[4] पर अपने भाष्य में दो श्लोकों को उद्धृत किया है, जो देवल के श्लोक ८ और ९ (=महा० १२।२८९।२६-२७) ही हैं, किन्तु शङ्कर ने यह नहीं कहा है कि ये श्लोक देवल धर्मसूत्र से उद्धृत किये जा रहे हैं।[5] जैसा हमने ऊपर कहा है शङ्कर को देवल धर्मसूत्र का परिचय भलीभाँति प्राप्त था। अतः हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि शङ्कर ने इन दोनों श्लोकों का सम्बन्ध उनके मूल स्रोत महाभारत से जोड़ना चाहा, न कि देवल धर्मसूत्र से।

ऊपर के विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि देवल में ये नौ श्लोक महाभारत से लिये गये थे। इसकी स्वाभाविक निष्पत्ति यह होगी कि देवल धर्मसूत्र की रचना को महाभारत के शान्तिपर्व के अध्याय २८९ (पूना संस्करण) की रचना के काल के उत्तर में रखा जाय।

---

१. महाभारत, १२.२८९.२४,२७।

२. "पार्थ" प्रायः अर्जुन के लिए प्रयुक्त होता है, किन्तु यह मातृवाचक है और युधिष्ठिर, भीम और अर्जुन के लिए समान रूप से सार्थक है। यह "पृथा" से बना है, जो कुन्ती का मूल नाम था। कुन्ती यादवनरेश शुर की पुत्री थी, किन्तु उसका पालन उसके सन्तानहीन पितृव्य कुन्ति अथवा कुन्तिभोज ने किया था। पाण्डु के साथ विवाह के पूर्व वह कर्ण की माता बनी और विवाह के बाद उसने युधिष्ठिर, भीम और अर्जुन को जन्म दिया। "पार्थ" का उपयोग पार्थिव अथवा राजकुमार के अर्थ में भी होता है। यहाँ "पार्थ" युधिष्ठिर का बोधक है।

३. जैसा हमने पहले देखा है, इस पाठ का भी समर्थन महाभारत की कुछ प्रतिलिपियों से मिलता है।

४. ब्रह्मसूत्र, १.३.२७।

५. शङ्कर ने इन श्लोकों का उल्लेख "ततः स्मृतिरपि" शब्दों के द्वारा किया है। स्मरणीय है कि अन्यत्र समानान्तर सन्दर्भों में शङ्कर ने "स्मृति" शब्द का उपयोग स्मृतिग्रन्थ के अर्थ में नहीं किया है। यहाँ स्मृति को श्रुति के विरोध में रखा गया है और यह महाभारत, गीता और पुराणों का द्योतक है। यहाँ यह भी महत्त्वपूर्ण है कि शङ्कर ने सम्बोधन कारक में "भरतर्षभ" शब्द को हटाया नहीं है।

देवल में इन श्लोकों की उपस्थिति की एक दूसरी व्याख्या सम्भव है। हमने देखा है कि देवल के इन श्लोकों का एकमेव सीधा प्रमाण कृत्यकल्पतरु का मोक्षकाण्ड है, वीरमित्रोदय के मोक्ष-प्रकाश ने तो केवल उन्हें कृत्यकल्पतरु से ले लिया है। यह सम्भव है कि लक्ष्मीधर ने केवल सूत्रों को ही देवल का बतलाया था और श्लोकों को महाभारत से उद्धृत किया था, किन्तु कालान्तर में किसी प्रतिलिपिकर्ता ने प्रमादवश महाभारत के नाम के उल्लेख को छोड़ दिया हो और इस प्रकार देवल के सूत्रों और महाभारत के श्लोकों को परस्पर संपृक्त कर दिया हो, जिससे यह प्रतीत हुआ कि ये श्लोक भी देवल धर्मसूत्र के ही अंश थे। हमने अन्यत्र यह दिखलाया है कि एक दूसरे स्थल पर भी कृत्यकल्पतरु के मोक्षकाण्ड में इसी प्रकार की त्रुटि का एक दूसरा उदाहरण है। यहाँ महाभारत के एक उद्धरण को ब्रह्मपुराण का बतलाया गया है।[1]

एक अन्य सम्भावना यह भी है कि यद्यपि ये ९ श्लोक देवल धर्मसूत्र में मूलतः नहीं थे किन्तु जब कालान्तर में इसमें परिवर्तन और परिवर्धन हुए, तो इन श्लोकों को जोड़ दिया गया। यदि यह स्वीकार कर लिया जाय कि पार्थ का नाम जानबूझकर श्लोक ६ (और सम्भवतः श्लोक ९) से हटा दिया गया था, तो इन नौ श्लोकों को प्रक्षिप्त मानना होगा, क्योंकि उनको जोड़ने वाले ने अपने कार्य को छुपाने का प्रयास किया था। इस स्थिति में शान्तिपर्व के २८९वें अध्याय का रचना-काल वह सीमा होगी, जिससे पूर्व देवल धर्मसूत्र का संशोधन और उसमें इन श्लोकों का प्रवेश हो गया था। यदि देवल के साथ इन श्लोकों के सम्बन्ध के विषय में शङ्कराचार्य के मौन का कोई महत्त्व है, तो इन प्रक्षेपकों के प्रवेश की तिथि बहुत उत्तर काल में होगी—शङ्कराचार्य के बाद, किन्तु निश्चय ही लक्ष्मीधर से पूर्व।

अतः कृत्यकल्पतरु में प्राप्य देवल धर्मसूत्र के उद्धरण में ऐश्वर्यों पर नौ श्लोकों के आधार पर यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि यद्यपि मूल देवल धर्मसूत्र अत्यन्त प्राचीन है, इसमें उत्तरकाल में दूसरे स्रोतों से सामग्री जोड़कर इसका परिवर्धन किया गया और यह कार्य महाभारत के शान्ति-पर्व के अपने वर्तमान स्वरूप प्राप्त करने और महाभारत में योग विषयक अध्यायों के प्रवेश के बाद ही हुआ था।

— ९, गुरुधाम कालोनी, दुर्गाकुण्ड रोड
वाराणसी (उ० प्र०)

१. "कृत्यकल्पतरु में अरिष्टों पर ब्रह्मपुराण से उद्धरण" पर हमारा लेख कलकत्ता विश्वविद्यालय के प्राचीन भारतीय इतिहास, संस्कृति एवं पुरातत्त्व विभाग की पत्रिका में प्रकाशित है।

जैन संघ में भिक्षुणियों की शील-सुरक्षा का प्रश्न

अरुण प्रताप सिंह

जैन ग्रन्थों के अनुशीलन से यह स्पष्ट हो जाता है कि प्राचीन काल से ही जैन संघ में भिक्षुणियों की संख्या भिक्षुओं से अधिक रही है। कल्पसूत्र के अनुसार प्रथम तीर्थंकर ऋषभदेव के चौरासी हजार भिक्षु तथा तीन लाख भिक्षुणियाँ थीं[१]; अरिष्टनेमि के अठारह हजार भिक्षु तथा चालीस हजार भिक्षुणियाँ थीं[२]; पार्श्वनाथ के सोलह हजार भिक्षु तथा अड़तीस हजार भिक्षुणियाँ थीं[३]; तथा महावीर के चउदह हजार भिक्षु तथा छत्तीस हजार भिक्षुणियाँ थीं।[४] संघ में भिक्षुणियों की अधिक संख्या ने जहाँ एक ओर धर्म के प्रसार को अति व्यापक बनाया, वहीं दूसरी ओर भिक्षुणियों की शील-सुरक्षा के प्रश्न को भी महत्त्वपूर्ण बना दिया। जैन आचार्यों के समक्ष सबसे महत्त्वपूर्ण प्रश्न भिक्षुणियों की शील-सुरक्षा का था, एक स्त्री जब भिक्षुणी बन जाती थी, तो उसकी सुरक्षा का पूरा उत्तरदायित्व संघ पर आता था। जैन संघ में भिक्षुणियों की शील-सुरक्षा किस प्रकार की जाती थी, इस सम्बन्ध में हमें नियमों की एक विस्तृत रूप-रेखा प्राप्त होती है।

उपाश्रय में भिक्षुणी को कभी भी अकेला नहीं छोड़ा जाता था। यात्रा के समय उन्हें सुरक्षित आवास में ही ठहरने का निर्देश दिया गया था। सुरक्षित आवास न प्राप्त होने पर शील-सुरक्षा हेतु अनेक वैकल्पिक नियमों का विधान किया गया था। अनावृत द्वार वाले उपाश्रय में ठहरना भिक्षुणी के लिए निषिद्ध था। परन्तु आवृत द्वार वाले उपाश्रय के न मिलने पर वह अनावृत द्वार के उपाश्रय में रह सकती थी, यद्यपि इसके लिए निम्न सावधानियाँ रखी जाती थीं[५]। अनावृत द्वार को छिद्र रहित पर्दे से दोनों ओर कसकर बाँधा जाता था। बन्धन अन्दर से ही खुलता था। उसके खोलने के रहस्य को या तो प्रतिहारी जानती थी या वह जो सिकड़ी बाँधती थी, अन्य कोई नहीं। सूत्रों के अर्थ में पारंगत (सम्यगधिगतसूत्रार्था), उच्चकुल में उत्पन्न (विशुद्ध-कुलोत्पन्ना), भयहीन (अभीरु), गठीले शरीर वाली (वायामियसरीर) बलिष्ठ प्रतिहारी उपयुक्त मानी जाती थी। वह हाथ में मजबूत डण्डा लेकर द्वार के पास बैठती थी, जो कोई भी भिक्षुणी-वेश में उपाश्रय के अन्दर प्रवेश करने का प्रयत्न करता था, प्रतिहारी भिक्षुणी उसकी पूरी जाँच करती थी। वह आगन्तुक के सिर, गाल, छाती का भली प्रकार स्पर्श कर पता लगाती थी कि आने वाला व्यक्ति स्त्री है या पुरुष। फिर वह उसका नाम पूछती थी। इन सारी क्रियाओं के बाद जब वह सन्तुष्ट हो जाती थी कि वह भिक्षुणी ही है, तभी प्रतिहारी आगन्तुक को उपाश्रय के अन्दर प्रवेश की आज्ञा देती थी। उपाश्रय के अन्दर उसे देर तक रुकने या व्यर्थ का वार्तालाप करने की आज्ञा नहीं थी। यदि इन सारी सतर्कताओं के बावजूद भी कोई दुराचारी व्यक्ति उपाश्रय में प्रविष्ट हो जाता था, तो सभी भिक्षुणियाँ मिलकर भयंकर कोलाहल करती थीं। वे प्रविष्ट चोर या कामी पुरुष को

---

१. कल्पसूत्र, 197 पृ० 266।

२. वही, 166 पृ० 236।

३. वही, 157 पृ० 220।

४. वही, 133-34, पृ० 198।

५. बृहत्कल्पभाष्य, भाग तृतीय, 2331-52।

डण्डे से पीटती थीं। पहले वृद्धा भिक्षुणी (स्थविरा), फिर युवती भिक्षुणी, फिर वृद्धा—इस क्रम से वे अपने शील की रक्षा के लिए व्यूह रचना करती थीं। अनावृत द्वार वाले उपाश्रय में भिक्षुणियों को जोर-जोर से पढ़ने के लिए कहा गया था। उपर्युक्त विवेचन से ऐसा प्रतीत होता है कि कभी दुराचारी पुरुष स्त्री-वेष धारण कर भिक्षुणियों के उपाश्रय में पहुँच जाते थे। इसके निराकरण हेतु ही यह व्यवस्था की गयी थी। इसके अतिरिक्त ऐसे उपाश्रयों या शून्यागारों में भिक्षु को भी बाहर से साध्वियों की रक्षा करने को कहा गया था[१]। युवती साध्वी की सुरक्षा का विशेष ध्यान रखा जाता था। उपाश्रय में पहले वृद्धा (स्थविरा) भिक्षुणी, फिर तरुणी भिक्षुणी, उसके पश्चात् पुनः वृद्धा भिक्षुणी, फिर तरुणी भिक्षुणी, इस क्रम से उनके शयन करने का विधान था[२]। इसका तात्पर्य यह था कि प्रत्येक युवती भिक्षुणी के आस-पास वृद्धा भिक्षुणियाँ शयन करें ताकि उसके शील को सुरक्षा की सुदृढ़ व्यवस्था रहे।

उपाश्रय में भिक्षुणी को कभी अकेला नहीं छोड़ा जाता था। गच्छाचार के अनुसार गच्छ में रहने वाली साध्वी रात्रि में दो कदम भी बाहर नहीं जा सकती थी।[३] उन्हें आहार, गोचरी या शौच के लिये भी अकेले जाना निषिद्ध था।[४] वस्त्र के सम्बन्ध में अत्यन्त सतर्कता रखी जाती थी। बृहत्कल्पभाष्य तथा ओघनिर्युक्ति में भिक्षुणियों द्वारा धारण किये जाने वाले ग्यारह वस्त्रों का उल्लेख है। रूपवती साध्वियों को "खुज्जकरणी" नामक वस्त्र धारण करने की सलाह दी गई थी ताकि वे कुरूप सी दीखने लगें।[५] भिक्षुणियाँ अपने प्रयोग के लिये डण्ठल युक्त तुम्बी तथा डण्डेवाला पाद पोंछन नहीं रख सकती थीं।[६] इसी प्रकार भोजन में अखण्ड केला आदि (तालप्रलम्ब) ग्रहण करना निषिद्ध था।[७] यह विश्वास किया गया था कि इस प्रकार के लम्बे फलों के फलक को देखकर भिक्षुणियों में काम-वासना उद्दिप्त हो सकती है। भिक्षुणियों के लिये पुरुष स्पर्श सर्वथा निषिद्ध था। अपवाद अवस्था में भी उन्हें यह निर्देश दिया गया था कि पुरुष-स्पर्श से उद्भूत आनन्द का आस्वाद न लें। साध्वी को बीमारी से कमजोर हो जाने के कारण या कहीं गिर जाने के कारण यदि पिता-भ्राता-पुत्र अथवा अन्य कोई पुरुष उठावे तो ऐसे पुरुष-स्पर्श को पाकर[८] अथवा मल-मूत्र का त्याग करते समय यदि पशु-पक्षी उसके अंगों को छू लें[९] तो ऐसे स्पर्श को पाकर, उससे उत्पन्न काम-वासना के आनन्द से विरत रहने को कहा गया था; अन्यथा उसे चातुर्मासिक प्रायश्चित्त के दण्ड का भागी बनना पड़ता था। संक्षेप में भिक्षुणियों को यह कठोर निर्देश दिया गया था कि वे किसी भी परिस्थिति में पुरुष के स्पर्श का आनन्द या आस्वाद न लें।

---

१. "बहिर्रक्खयाउवसहेंहि" —बृहत्कल्पभाष्य, भाग तृतीय, 2324, पृ० 658।
२. गच्छाचार, 123, पृ० 52।
३. वही, 108, पृ० 46।
४. बृहत्कल्प सूत्र, 5/16-17, पृ० 149।
५. "खुज्जकरणी उ कीरइ रूववईणं कुडहहेउं"—ओघनिर्युक्ति, 319।
६. बृहत्कल्प सूत्र, 5/38-44, पृ० 153-155।
७. वही, 1/1, पृ० 1।
८. वही 4/14, पृ० 138।
९. वही, 5/13-14, पृ० 147-148।

इसके अतिरिक्त भिक्षुणियों के शील-रक्षा का उत्तरदायित्व भिक्षु-संघ पर भी था। उनके शील-रक्षा के निमित्त महाव्रतों का उल्लंघन भी किसी सीमा तक उचित मान लिया गया था। संघ का यह स्पष्ट आदेश था कि भिक्षुणी की शील-रक्षा के लिये भिक्षु हिंसा का भी सहारा ले सकते थे। निशीथ चूर्णि[१] के अनुसार यदि कोई व्यक्ति साध्वी पर बलात्कार करना चाहता हो, आचार्य अथवा गच्छ के वध के लिए आया हो, तो उसकी हत्या की जा सकती है। इस प्रकार की हिंसा करने वाले को पाप का भागी नहीं माना गया था, अपितु विशुद्ध माना गया था। मन्त्रों एवं अलौकिक शक्तियों के प्रयोग के सम्बन्ध में भी इसी प्रकार के उदाहरण द्रष्टव्य हैं। कालकाचार्य ने अपनी भिक्षुणी बहन को छुड़ाने के लिये विद्या एवं मन्त्र का प्रयोग किया था एवं विदेशी शकों की सहायता ली थी। इसी प्रकार शशक एवं भसक नामक जो भिक्षुओं का उल्लेख मिलता है, जो अपनी रूपवती भिक्षुणी बहन सुकुमारिका की हर प्रकार से रक्षा करते थे।[२] एक यदि भिक्षा को जाता था तो दूसरा सुकुमारिका की रक्षा करता था।

इस प्रकार हम देखते हैं कि महाव्रतों एवं आचार के सामान्य नियमों को भंग करके भी जैन संघ भिक्षुणियों की रक्षा का प्रयत्न करता था। इसके मूल में यह भावना निहित थी कि संघ के न रहने पर वैयक्तिक साधना का क्या महत्त्व हो सकता है। वैयक्तिक साधना तभी तक सम्भव है, जब तक कि संघ का अस्तित्व है। अतः साध्वी की रक्षा एवं उसकी मर्यादा को अक्षुण्ण रखने के लिये महाव्रतों की विराधना को भी किसी सीमा तक उचित माना गया।

ब्रह्मचर्य के मार्ग में आने वाली कठिनाई के निवारण के लिये जैनाचार्यों ने प्रारम्भ से ही प्रयत्न किया था। संघ में स्त्री-पुरुष के प्रवेश के समय से अर्थात् दीक्षा काल से ही इसकी सूक्ष्म छान-बीन की जाती थी। संघ का द्वार सबके लिये खुला होने पर भी कुछ अनुपयुक्त व्यक्तियों को उसमें प्रवेश की आज्ञा नहीं थी। ऋणी, चोर, डाकू, जेल से भागे हुए व्यक्ति, क्लीव, नपुंसक को दीक्षा देने की अनुमति नहीं थी। जैनाचार्यों को सबसे अधिक भय नपुंसकों से था। नपुंसकों के प्रकार, संघ में उनके द्वारा किये गये कुकृत्यों का विस्तृत वर्णन बृहत्कल्प भाष्य[३] एवं निशीथ चूर्णि[४] में मिलता है। इन ग्रन्थों के अध्ययन से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जैनाचार्य नपुंसकों के लक्षणों का पूरा ज्ञान रखते थे। नपुंसक ऐसी अग्नि के समान माने गये थे जो प्रज्वलित तो जल्दी होती है, परन्तु रहती देर तक है[५] (नपुंसकोवेदो महानगरदाहसमाना)। उनमें उभय वासना की प्रवृत्ति होती है। वे स्त्री-पुरुष दोनों को काम-वासना का आनन्द लेते हैं। इस कारण वे स्त्री-पुरुष दोनों की काम-वासना को प्रदीप्त करने वाले होते हैं। इनके कारण समलैंगिकता (Homosexuality) को प्रोत्साहन मिलता है और भिक्षु-भिक्षुणियों का चारित्रिक पतन होता है। अतः यह प्रयत्न किया गया था कि ऐसे व्यक्ति संघ में किसी प्रकार प्रवेश न पा सकें।

इन सभी सावधानियों के बावजूद कोई न कोई भिक्षुणी समाज के दुराचारी व्यक्तियों के जाल में फँस जाती थी। ऐसी परिस्थिति में उन्हें सलाह दी गई थी कि वे चर्मखण्ड, शाक के पत्ते,

१. निशीथ भाष्य, गाथा, 289।

२. बृहत्कल्पभाष्य, भाग पंचम, 5254-59, पृ० 1397।

३. वही, 5139-64, पृ० 1368-1373।

४. निशीथ भाष्य, भाग तृतीय, गाथा 3561-3624 पृ० 240-254।

५. बृहत्कल्पभाष्य, भाग पंचम, 5148—टीका पृ० 1370।

दर्भ तथा हाथ से अपने गुप्तागों की रक्षा करें।[1] इतनी सावधानी रखने पर भी उस पर बलात्कार कर दिया जाता था और गर्भाधान हो जाता था। इस अवस्था में जब साध्वी का स्वयं का कोई दोष न हो, जैन संघ सच्ची मानवता के गुणों से युक्त होकर रक्षा करता हुआ उसकी सभी अपेक्षित आवश्यकताओं की पूर्ति करता था। न तो वह घृणा की पात्र समझी जाती थी और न उसे संघ से बाहर निकाला जाता था। उसे यह निर्देश दिया गया था कि ऐसी घटना घटने के बाद सर्वप्रथम वह आचार्य या प्रवर्त्तिनी से कहे। वे या तो स्वयं उसकी देखभाल करते थे या गर्भ ठहरने की स्थिति में उसे किसी श्रद्धावान श्रावक के घर ठहरा दिया जाता था। ऐसी भिक्षुणी को निराश्रय छोड़ देने पर आचार्य को भी दण्ड का भागी बनना पड़ता था। भिक्षुणी को भिक्षा के लिए नहीं भेजा जाता था, अपितु दूसरे साधु एवं साध्वी उसके लिए भोजन एवं अन्य आवश्यक वस्तुएँ लाते थे। ऐसी भिक्षुणी की आलोचना करने का किसी को अधिकार नहीं था। इस दोष के लिए जो उस पर ऊँगली उठता था या उसकी हँसी उड़ाता था, वह दण्ड का पात्र माना जाता था। इसके मूल में यह भावना निहित थी कि ऐसी दुर्भाग्यपूर्ण स्थिति में उसकी आलोचना करने पर वह या तो निर्लज्ज हो जायेगी या लज्जा के कारण संघ छोड़ देगी। दोनों ही स्थितियों में उसका भावी जीवन के संकटपूर्ण होने तथा संघ की बदनामी का भय था। इस कारण उसके साथ सहानुभूति पूर्वक व्यवहार किया जाता था। इसके मूल में यह सूक्ष्म मनोवैज्ञानिकता थी कि बुरे व्यक्ति भी अच्छे बन सकते हैं और कोई कारण नहीं है कि एक बार सत्पथ से विचलित हुई भिक्षुणी को यदि सम्यक् मार्गदर्शन मिले तो वह सुधर नहीं सकती है। निशीथभाष्य में कहा गया है कि क्या वर्षाकाल में अत्यधिक जल के कारण अपने किनारों को तोड़ती हुई नदी, बाद में अपने रास्ते पर नहीं आ जाती है और क्या अंगार का टुकड़ा बाद में शान्त नहीं हो जाता है[2] ?

इस सम्बन्ध में जैनाचार्यों ने सूक्ष्म मनोवैज्ञानिक दृष्टि का परिचय दिया है। यह परिकल्पना की गई कि यदि मनुष्य हमेशा कार्य में लगा रहे तो बहुत कुछ अंशों में काम पर विजय पाई जा सकती है। निशीथ चूर्णि[3] में गाँव की कामातुर एक सुन्दर युवती का दृष्टान्त देकर उपर्युक्त मत को समझाने की सफल चेष्टा की गई है। वह सुन्दर युवती जो पहले अपने रूप-रंग एवं साज-शृंगार में व्यस्त रहती थी—कार्य की अधिकता के कारण काम-भावना को ही भूल जाती है, क्योंकि घर के सामान के रख-रखाव की जिम्मेदारी उसे सौंप दी गई थी। इस प्रतीकात्मक कथा के माध्यम से संघ के सदस्यों को यह सुझाव दिया गया था कि वे हमेशा ध्यान एवं अध्ययन में लीन रहें तथा मस्तिष्क को खाली न रखें।

दिगम्बर साहित्य में भिक्षुणियों के शील सम्बन्धी नियम :

जैनों के दिगम्बर सम्प्रदाय के ग्रन्थों में भी भिक्षुणियों की शील-सुरक्षा के सम्बन्ध में अत्यन्त सतर्कता बरती गई थी। भिक्षुणियों को कहीं भी अकेले यात्रा करने की अनुमति नहीं थी। उन्हें

१. खंडे पत्ते तह दब्भचीवरे तह य हत्थपिहणं तु, अद्धाणविवित्ताणं-आगाढं सेसऽणागाढं।

—बृहत्कल्पभाष्य, भाग तृतीय, 2986, पृ० 843।

२. उम्मग्गेण वि गंतुं, ण होति किं सोतवाहिणी सलिला, कालेण फुंफुगा वि य, विलीयते हसहसेउणं"।

—बृहत्कल्पभाष्य, भाग चतुर्थ, 4147 पृ० 1128।

३. निशीथ भाष्य, भाग द्वितीय, गाथा, पृ०21।

३, ५ या ७ की संख्या में ही एक साथ जाने का विधान था। उनकी सुरक्षा के लिए साथ में एक स्थविरा भिक्षुणी भी रहती थी[१]। उन्हें उपयुक्त उपाश्रय में ही ठहरने का निर्देश दिया गया था। संदिग्ध चरित्र वाले स्वामी के उपाश्रय में रहना निषिद्ध था। उपाश्रय में भी उन्हें २, ३ या इससे अधिक की संख्या में ठहरने की सलाह दी गयी थी[२]। उन्हें यह निर्देश दिया गया था कि उपाश्रय में रहते हुए वे परस्पर अपनी रक्षा में तल्लीन रहें[३]। उपयुक्त उपाश्रय न मिलनेपर उन्हें रोष-बैर-माया आदि का त्याग कर, एकाग्र चित्त होकर ध्यान-अध्ययन करते हुए मर्यादापूर्वक रहने का निर्देश दिया गया था।[४]

नैतिक नियमों का पालन कठोरता से किया जाता था। उन्हें सांसारिक वस्तुओं के मोह से सर्वथा विरत रहने की सलाह दी गई थी। स्वयं स्नान करना तथा गृहस्थ के बच्चों को नहलाना तथा खिलाना पूर्णतया वर्जित था।[५] सुन्दर दीखने के लिये अपने शरीर को सजाना तथा सुशोभित करना भी सर्वथा निषिद्ध था।[६] भिक्षु-भिक्षुणियों के पारस्परिक सम्बन्धों के अति-विकसित होने से उनमें राग आदि की भावना उत्पन्न हो सकती थी—अतः उनके पारस्परिक सम्बन्धों को यथा-सम्भव मर्यादित करने का प्रयत्न किया गया था।

इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन धर्म के दोनों सम्प्रदायों में भिक्षुणियों के शील-सुरक्षार्थ अत्यन्त सतर्कता बरती जाती थी। इस सम्बन्ध में परिस्थितियों का विश्लेषण करते हुए अनेक नियमों का निर्माण किया गया था। इन नियमों की प्रकृति से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जैन धर्म के आचार्यों ने इस सम्बन्ध में गम्भीर चिन्तन किया था। यही कारण था कि उन्होंने जिन नियमों का सृजन किया था उनमें उनकी सूक्ष्म मनोवैज्ञानिकता के दर्शन होते हैं।

—शोध सहायक, पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान,
आई० टी० आई० रोड, वाराणसी।

१. मूलाचार, भाग प्रथम 4/194, पृ० 167।

२. "दो तिण्णि वा अज्जाओ बहुगीओ वा संहत्थति"—मूलाचार, भाग प्रथम, 4/191, पृ० 164।

३. मूलाचार, भाग प्रथम, 4।188—पृ०, 162।

४. "अगृहस्थमिश्रनिलयेऽसन्निपाते विशुद्धसंचारे द्वे तिस्रो बह्वयो वार्याः अन्योन्यानुकूलाः परस्पराभिरक्षणाभियुक्ता गतरोषवैरमायाः सलज्जमर्यादक्रिया अध्ययनपरिवर्तनश्रवणकथनतपोविनयसंयमेषु अनुप्रेक्षासु च तथास्थिता उपयोगयोगयुक्ताश्चाविकारवस्त्रवेषा जल्लमलविलिप्तास्त्यक्तदेहा धर्मकुलकीर्तिदीक्षाप्रतिरूपविशुद्धचर्याः सन्त्यस्तिष्ठन्तीति समुदायार्थः।"
—मूलाचार, भाग प्रथम, 4।191—टीका। पृ० 165।

५. वही, भाग प्रथम, 4।193, पृ० 164।

६. वही, भाग प्रथम 4।196, पृ० 168-169।

सन्दर्भ ग्रन्थ

१. कप्पसूत्तं (कल्पसूत्रं)	—प्राकृत भारती, जयपुर, 1977।
२. बृहत्कल्पभाष्य, (भद्रबाहु रचित)	— भाग तृतीय, जैन आत्मानन्द सभा। भावनगर, 1936।
,,	भाग चतुर्थ, जैन आत्मानन्द सभा, भावनगर, 1938।
,,	भाग पंचम, ,, ,,
३. कप्पसूत्तं (बृहत्कल्पसूत्र)	— सम्पादक-मुनि श्री कन्हैयालाल जी कमल, आगम अनुयोग प्रकाशन, बांकलीवास, सांडेराव, राजस्थान, 1977।
४. गच्छायार पइण्णयं (गच्छाचार)	—रामजी दास किशोरचन्द्र जैन। मावसा मण्डी, पेप्सू, 1951।
५. ओघनिर्युक्ति (वृत्ति)	—भद्रबाहु कृत, आगमोदय समिति, 1919।
६. निशीथ सूत्र (विशेष चूर्णि)	—जिनदासमहत्तर विरचित।
प्रथम भाग	सन्मति ज्ञान पीठ-आगरा 1958।
द्वितीय भाग	,, ,, ,, ,, 1957।
तृतीय भाग	,, ,, ,, ,, 1958।
७. मूलाचार (प्रथम भाग)	—वट्टकेराचार्य विरचित, माणिकचन्द्र दिगम्बर जैन ग्रन्थमाला समिति, गिरगांव, बम्बई, वि० सं० 1 77।

प्रबन्धचिन्तामणि का एक अचर्चित प्रबन्ध

शिवप्रसाद गुप्त

नागेन्द्रगच्छीय मेरुतुङ्गाचार्यकृत सुप्रसिद्ध ग्रन्थ प्रबन्धचिन्तामणि (रचनाकाल वि० सं० १३६२।ई० सन् १३०५) के प्रकीर्णक प्रबन्धों में एक है—"**गोवर्धननृपप्रबन्ध**", उसका सार इस प्रकार है :

"चोल देश में गोवर्धन नामक एक राजा राज्य करता था, जो बड़ा ही न्यायप्रिय था। अपनी लोकप्रियता के कारण ही उसने अपने महालय के द्वार पर एक स्वर्णघण्ट लटका दिया था, जिसे बजाकर लोग उसके पास फरियाद लेकर जा सकते थे। एक दिन किसी देव ने राजा की परीक्षा लेनी चाही और उसने गाय का रूप धारण किया। उसके साथ बछड़ा भी था। एक दिन राजा का कुमार राजमार्ग पर रथ हाँकता हुआ चला जा रहा था। रास्ते में एक जगह उक्त गाय का बछड़ा रथ के पहिये के नीचे आ गया और कुचलकर वहीं मर गया। अब गाय रोती हुई राजा के द्वार पर पहुँची। राजा ने उसकी बात सुनी और न्याय हेतु दूसरे दिन स्वयं सारथी बन कर रथ हाँकने लगा तथा कुमार को पहिये के नीचे डाल दिया। रथ का पहिया कुमार के ऊपर से होकर निकल गया, परन्तु वह मरा नहीं। उसी समय देव ने प्रकट होकर राजा की न्यायप्रियता की प्रशंसा की और उसे चिरकाल तक राज्य करने का आशीर्वाद दिया।"

यही कथानक पुरातनप्रबन्धसङ्ग्रह[1] (संपा०—जिनविजयमुनि, प्रति—B. Br. P) में भी पाया जाता है, परन्तु वहाँ राजा का नाम 'यशोवर्म' तथा उसे 'कल्याण कटक' का राजा बतलाया गया है।

प्रबन्धचिन्तामणि के अब तक मूल एवं अनुवाद के एक से ज्यादा संस्करण प्रकाशित हो चुके हैं, जो इस प्रकार हैं—

१. The Prabandha Cintāmaṇi
Translated from the original Sanskrit By C. H. Tawney, Published by The Asiatic Society of Bengal New Series N. 931 Year A.D. 1899.

२. प्रबन्धचिन्तामणि—मूल एवं गुजराती अनुवाद
सम्पादक और अनुवादक—दुर्गाशङ्कर शास्त्री
प्रकाशक—फार्बस गुजराती सभा, मुम्बई
प्रकाशन वर्ष A. D. 1932।

३. प्रबन्धचिन्तामणि—मूल एवं हिन्दी अनुवाद
मूल सम्पादक—जिनविजय मुनि

---

१. **पुरातनप्रबन्धसङ्ग्रह** सम्पादक जिनविजय मुनि, (सिन्धी जैन ग्रन्थमाला-ग्रन्थाङ्क 2) कलकत्ता 1936 "न्याये यशोवर्म्मनृपप्रबन्ध" पृ० 107–8।

हिन्दी अनुवादक—आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी

प्रकाशक—सिन्धी जैन ज्ञानपीठ, शान्तिनिकेतन, पश्चिम बङ्गाल

प्रकाशन-वर्ष—प्रबन्धचिन्तामणि (मूल)

सिन्धी जैन ग्रन्थमाला ग्रन्थाङ्क 1 A. D. 1931
प्रबन्धचिन्तामणि (हिन्दी अनुवाद)
सिन्धी जैन ग्रन्थमाला ग्रन्थाङ्क 3 A D. 1940

परन्तु उक्त प्रकीर्णक प्रबन्ध के बारे में किसी भी संस्करण में कोई चर्चा नहीं मिलती। चूंकि मेरुतुङ्ग ने उक्त कथानक को चोल देश से सम्बन्धित बतलाया है, अतः तमिल प्रदेश में ही उसके स्रोत को ढूँढना चाहिए।

तमिलनाडु प्रान्त के तंजावूर जिले में तिरुवारूर नामक तीर्थस्थल में एक प्राचीन और महिम्न शिवमन्दिर है, जिसे त्यागराज स्वामी का मन्दिर कहा जाता है।[1] इस मन्दिर के बहिर्प्राकार के गोपुर से ईशान् में थोड़ी सी दूरी पर पाषाण खण्डों से उकेरा गया रथ भी है, जिसमें चार पहिये लगे हैं और उसे एक व्यक्ति हांक रहा है। रथ के पहिये के नीचे एक बालक पड़ा हुआ है। मन्दिर के द्वितीय प्राकार के उत्तरी दीवाल में इसी अङ्कन से सम्बन्धित एक कथानक शब्दोत्कीर्ण है, जिसे चोल नरेश विक्रम चोल—(A D. 1118-1135) के शासनकाल के पाँचवें वर्ष (A.D. 1122-23) में उत्कीर्ण कराया गया।[2]

इसी प्रकार का कथानक शिलप्पदिकार (A.D. 5th-6th Cen.) और पेरिय पुराण (A.D. 12th Cen.) में भी पाया जाता है।[3]

अतः यह माना जा सकता है कि मेरुतुङ्ग द्वारा प्रबन्धचिन्तामणि में उल्लिखित "गोवर्धन नृपप्रबन्ध" का आधार असल में यही कथानक रहा होगा।

पुरातनप्रबन्धसङ्ग्रह में इस कथानक को कल्याणी नगरी से सम्बन्धित बताया गया है। यद्यपि यह नगरी भी दक्षिण भारत में ही स्थित है[4], परन्तु उक्त कथा का स्रोत हमें चोलदेश में प्राप्त हो गया है, अतः यह समझना चाहिए कि उक्त प्रबन्ध के रचनाकार को इस कथा के मूल देश को समझने में भ्रान्ति हो गयी होगी। हो सकता है उनके मूल स्रोत में कुछ गड़बड़ी रही हो।

१. S. Ponnusamy—*Sri Thyugurāja Temple Thiruvarur*, Madras 1972, p-77.

२. South Indian Inscriptions Vol V (A S I New Imperial Series Vol XLIX 1925) No. 456, pp-175-176.

३. श्री के० जी० कृष्णन् (Former Chief Epigraphist, Mysore State) से व्यक्तिगत पत्र व्यवहार से उक्त सूचना प्राप्त हुई है, जिसके लिये लेखक उनका आभारी है।

४. पश्चिमी चालुक्यों की राजधानी, जो कर्णाटक प्रान्त के वर्तमान बोदर जिले में स्थित है।

अञ्चलगच्छीय आचार्यमेरुतुङ्ग एवं उनका जैनमेघदूतकाव्य

रविशंकर मिश्र

श्वेताम्बर जैन सम्प्रदाय में अनेक गच्छ प्रचलित हैं, जिनमें चौरासी गच्छों की मान्यता बहुत प्राचीन है।[१] पाश्चात्य विद्वान् डा० ब्हूलर ने भी चौरासी गच्छों की मान्यता को स्वीकार किया है—

About the middle of the tenth century there flourished a Jaina high priest named Uddyotana, with whose pupils the eighty four gachhas Originated. This number is still spoken of by the Jainas, but the lists that have been hitherto published are very discordant.[२]

परन्तु वर्तमान में खरतरगच्छ, तपागच्छ, अञ्चलगच्छ आदि गच्छ ही प्रमुख हैं। इन गच्छों में अञ्चलगच्छ का अपना इतिहास है। इस गच्छ ने न केवल जैन संघ के इतिहास को उज्ज्वल किया है, बल्कि अपनी बौद्धिक प्रखरता एवं ज्ञान-गाम्भीर्यता से भारतीय साहित्य को एक अनुपम देन दी है। इस गच्छ के इतिहास-सङ्कलन में सहायभूत होने वाली विपुल साधन-सामग्री यतस्ततः विनष्टप्राय ही है। मात्र इस गच्छ से सम्बन्धित पट्टावलियाँ एवं प्रशस्तियाँ ही इस गच्छ के इतिहास को उजागर करती हैं।

अञ्चलगच्छ के संस्थापक श्री आर्यरक्षितसूरि थे। इनका जन्म संवत् ११३६ में दन्ताणी ग्राम में हुआ था। इन्होंने कालीदेवी की उपासना की थी तथा ७० बोलों (मान्यताओं) का प्रतिपादन कर अपने समुदाय का नाम "विधिपक्ष" रखा था। संवत् १२१३ में इसी विधिपक्ष का दूसरा नाम पड़ा—'अञ्चलगच्छ"।[३] इस अञ्चलगच्छ की स्थापना में पूर्व की पट्टावली निम्नक्रमानुसार[४] प्रस्तुत की गई है—

(१) आर्य सुधर्मास्वामी (आद्य पट्टधर), (२) आर्य जम्बुस्वामी, (३) प्रभवस्वामी, (४) सय्यम्भवस्वामी, (५) यशोभद्रसूरि, (६) सम्भूतिविजय, (७) भद्रबाहुस्वामी, (८) स्थूलभद्रस्वामी, (९) आर्य महागिरि, (१०) आर्य सुहस्ती, (११) आर्य सुस्थित तथा आर्य सुप्रतिबुद्ध, (१२) इन्द्रदिन्नसूरि, (१३) आर्य दिन्नसूरि, (१४) सिंहगिरिसूरि, (१५) वज्रस्वामीसूरि, (१६) वज्रसेनसूरि, (१७) चन्द्रसूरि, (१८) सामन्तभद्रसूरि, (१९) वृद्धदेवसूरि, (२०) प्रद्योतनसूरि, (२१) मानदेवसूरि, (२२) मानतुंगसूरि, (२३) वीरसूरि, (२४) जयदेवसूरि, (२५) देवानन्दसूरि, (२६) विक्रमसूरि, (२७) नरसिंहसूरि, (२८) समुद्रसूरि, (२९) मानदेवसूरि, (३०) विबुधप्रभसूरि, (३१) जयानन्दसूरि, (३२) रविप्रभसूरि, (३३)

---

१. पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री : जैनधर्म, पृ० ३०९।

२. J. G. Buhler : The Indian sect of Jainas, P. 77.

३. पं० कल्याणविजयगणि : श्रीपट्टावलीपरागसङ्ग्रह, पृ० २४१।

४. श्री पार्श्व : अञ्चलगच्छ दिग्दर्शन (गुजराती), पृ० ९-१०।

यशोभद्रसूरि, (३४) विमलचन्द्रसूरि, (३५) उद्योतनसूरि, (३६) सर्वदेवसूरि, (३७) पद्मदेवसूरि, (३८) उदयप्रभसूरि, (३९) प्रभानन्दसूरि, (४०) धर्मचन्द्रसूरि, (४१) सुविनयचन्द्रसूरि, (४२) गुणसमुद्रसूरि, (४३) विजयप्रभसूरि, (४४) नरचन्द्रसूरि, (४५) वीरचन्द्रसूरि, (४६) मुनितिलकसूरि, (४७) जयसिंहसूरि।

जयसिंहसूरि के पश्चात् आर्यरक्षितसूरि हुए। इन्हीं के द्वारा अञ्चलगच्छ की स्थापना हुई। इनके द्वारा स्थापित अञ्चलगच्छ की पट्टावली निम्नानुसार उपलब्ध होती है[1]—

४८. **आर्यरक्षितसूरि** : जन्म वि० सं० ११३६, दीक्षा सं० ११४२, गच्छस्थापना सं० ११५९, स्वर्गगमन सं० १२३६।

४९. **जयसिंहसूरि** : जन्म सं० ११७९, दीक्षा सं० ११९७, आचार्यपद सं० १२०२, स्वर्गगमन सं० १२५८।

५०. **धर्मघोषसूरि** : जन्म सं० १२०८, दीक्षा सं० १२१६, आचार्यपद सं० १२३४, स्वर्गगमन सं० १२६८।

५१. **महेन्द्रसिंहसूरि** : जन्म सं० १२२८, दीक्षा सं० १२३७, आचार्यपद सं० १२६३, स्वर्गगमन सं० १३०९।

५२. **सिंहप्रभसूरि** : जन्म सं० १२८३, दीक्षा सं० १२९१, आचार्यपद सं० १३०९, स्वर्गगमन सं० १३१३।

५३. **अजितसिंहसूरि** : जन्म सं० १२८३, दीक्षा सं० १२९१, आचार्यपद सं० १३१४, स्वर्गगमन १३३९।

५४. **देवेन्द्रसिंहसूरि** : जन्म सं० १२९९, दीक्षा सं० १३०६, आचार्यपद सं० १३२३, स्वर्गगमन सं० १३७१।

५५. **धर्मप्रभसूरि** : जन्म सं० १३३१, दीक्षा सं० १३४१, आचार्यपद सं० १३५९, स्वर्गगमन सं० १३९३।

५६. **सिंहतिलकसूरि** : जन्म सं० १३४५, दीक्षा सं० १३५२, आचार्यपद सं० १३७१, स्वर्गगमन सं० १३९५।

५७. **महेन्द्रप्रभसूरि** : जन्म सं० १३६३, दीक्षा सं० १३७५, आचार्यपद सं० १३९३, स्वर्गगमन सं० १४४४।

५८. **मेरुतुङ्गसूरि** : जन्म सं० १४०३, दीक्षा सं० १४१०, आचार्यपद सं० १४२६, स्वर्गगमन सं० १४७१।

५९. **जयकीर्तिसूरि** : जन्म सं० १४३३, दीक्षा सं० १४४४, आचार्यपद सं० १४६९, स्वर्गगमन सं० १५००।

६०. **जयकेसरीसूरि** : जन्म सं० १४७१, दीक्षा सं० १४७५, आचार्यपद सं० १४९४, स्वर्गगमन सं० १५४१।

६१. **सिद्धान्तसागरसूरि** : जन्म सं० १५०६, दीक्षा सं० १५१२, आचार्यपद सं० १५४१, स्वर्गगमन सं० १५६०।

---

१. श्री पार्श्व : अञ्चलगच्छ दिग्दर्शन (गुजराती), पृ० १०।

६२. **भावसागरसूरि** : जन्म सं० १५१६, दीक्षा सं० १५२०, आचार्यपद सं० १५६०, स्वर्गगमन सं० १५८३ ।

६३. **गुणनिधानसूरि** : जन्म सं० १५४८, दीक्षा सं० १५५७, आचार्यपद सं० १५८४, स्वर्गगमन सं० १६०२ ।

६४. **धर्ममूर्तिसूरि** : जन्म सं० १५८५, दीक्षा सं० १५९९, आचार्यपद सं० १६०२, स्वर्गगमन सं० १६७१ ।

६५. **कल्याणसागरसूरि** : जन्म सं० १६३३, दीक्षा सं० १६४२, आचार्यपद सं० १६४९, स्वर्गगमन सं० १७१८ ।

६६. **अमरसागरसूरि** : जन्म सं० १६६४, दीक्षा सं० १६७५, आचार्यपद सं० १६८४, स्वर्गगमन सं० १७६२ ।

६७. **विद्यासागरसूरि** : जन्म सं० १७४७, दीक्षा सं० १७५८, आचार्यपद सं० १७६२, स्वर्गगमन सं० १७९७ ।

६८. **उदयसागरसूरि** : जन्म सं० १७६३, दीक्षा सं० १७७७, आचार्यपद सं० १७९७, स्वर्गगमन सं० १८२६ ।

६९. **कीर्तिसागरसूरि** : जन्म सं० १७९६, दीक्षा सं० १८०९, आचार्यपद सं० १८२६, स्वर्गगमन सं० १८४३ ।

७०. **पुण्यसागरसूरि** : जन्म सं० १८१७, दीक्षा सं० १८३३, आचार्यपद सं० १८४३, स्वर्गगमन सं० १८७० ।

७१. **राजेन्द्रसागरसूरि** : इनके जन्मादि के विषय में कोई जानकारी नहीं मिलती । मात्र इतना ही कि इनका जन्म सूरत में तथा स्वर्गगमन सं० १८९२ में माण्डवी में हुआ ।

७२. **मुक्तिसागरसूरि** : जन्म सं० १८५७, दीक्षा सं० १८६७, आचार्यपद सं० १८९२, स्वर्गगमन सं० १९१३ ।

७३. **रत्नसागरसूरि** : जन्म सं० १८९२, दीक्षा सं० १९०५, आचार्यपद सं० १९१४, स्वर्गगमन सं० १९२८।

७४. **विवेकसागरसूरि** : जन्म सं० १९११, दीक्षा एवं आचार्यपद सं० १९२८, स्वर्गगमन सं० १९४८ ।

७५. **जिनेन्द्रसागरसूरि** : जन्म सं० १९२९, दीक्षा सं० १९३६, आचार्यपद सं० १९४८, स्वर्गगमन सं० २००४ ।

७६. **गौतमसागसूरि**[1] : जन्म सं० १९२०, दीक्षा सं० १९४०, स्वर्गगमन सं० २००९ ।

७७. **दानसागरसूरि**[2] : जन्म सं० १९४४, दीक्षा सं० १९६६, आचार्यपद सं० २०१२, स्वर्गगमन सं २०१७ ।

७८. **नेमसागरसूरि**[3] : दीक्षा सं० १९८०, स्वर्गगमन सं० २०२२ ।

७९. **गुणसागरसूरि**[4] : जन्म सं० १९६९, दीक्षा सं० १९९३, आचार्यपद सं० २०१२ ।

१. श्री पार्श्व : अञ्चलगच्छ दिग्दर्शन (गुजराती), पृ० ५९४ । २. वही, पृ० ६०१ ।
३. वही, पृ० ६०१ । ४. वही, पृ० ६०५ ।

वर्तमान में अञ्चलगच्छ की परम्परा विद्यमान है।

अञ्चलगच्छ के संक्षिप्त परिचय के पश्चात् हम अपने विवेच्य-बिन्दु की ओर अभिमुख होते हैं। अञ्चलगच्छ की इस विस्तृत पट्टावली में आचार्य मेरुतुङ्ग का स्थान अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रहा है। जैन-संस्कृत-साहित्य के निर्माण में आचार्य मेरुतुङ्गसूरि ने पर्याप्त योगदान दिया है। वैसे जैन साहित्य में मेरुतुङ्ग नामक तीन आचार्य हुए हैं, परन्तु काव्यप्रणेता के रूप में दो मेरुतुङ्ग ही प्रसिद्ध हैं। प्रथम आचार्य मेरुतुङ्गसूरि, जो चन्द्रप्रभसूरि के शिष्य थे, प्रायः नगेन्द्रगच्छ के आचार्य थे। इन्होंने प्रबन्धचिन्तामणि नामक ऐतिहासिक ग्रन्थ वि० सं० १३६१ में पूर्ण किया था।[१] द्वितीय आचार्य मेरुतुङ्गसूरि ही हमारे विवेच्य आचार्य हैं, जो पन्द्रहवीं शताब्दी के तथा अञ्चलगच्छीय आचार्य महेन्द्रप्रभसूरि के शिष्य थे।[२]

अञ्चलगच्छीय आचार्य मेरुतुङ्गसूरि जैन-साहित्य-क्षितिज के अत्यन्त प्रभावक आचार्य हुए हैं। इनके जीवन-परिचय से सम्बन्धित महत्त्वपूर्ण सामग्री यतस्ततः अभी तक बिखरी हुई है। अतः वास्तविक परिचय न प्राप्त हो सकने के कारण तथा आचार्य द्वारा स्वयं अपने प्रति कुछ भी न लिखने के कारण, आचार्य मेरुतुङ्गसूरि की जीवन-रेखा को रेखांकित कर पाना असाध्य तो नहीं, पर दुःसाध्य अवश्यमेव है। उपलब्ध सामग्री के आधार पर यहाँ इनका जीवन-चरित दिया जा रहा है—

जन्मस्थान एवं काल : मरुभूमि मारवाड प्रदेश के अन्तर्गत नाणी नामक एक ग्राम में वहोरा वाचारगर एवं उनके भ्राता वहोरा विजयसिंह निवास करते थे। उनमें वहोरा विजयसिंह के वहोरा वयरसिंह नामक एक पुत्र उत्पन्न हुआ, जो अत्यन्त विचक्षण बुद्धिवाला एवं धार्मिक था। नालदेवी[३] नामक अत्यन्त शीलवती कन्या से उसका पाणिग्रहण-संस्कार हुआ। किञ्चित् कालानन्तर एकदा नालदेवी की महनीय कुक्षि में एक अतीव पुण्यशाली जीव देवलोक से आकर अवतीर्ण हुआ। फलतः उस प्रभावी जीव के प्रभाव से नालदेवी ने स्वप्न में देखा कि सहस्रकिरणपुञ्ज सहित रवि मेरे मुख में प्रविष्ट हो रहा है। तभी चक्रेश्वरी देवी ने तत्काल आकर इस महास्वप्न के प्रभावी फल को नालदेवी से बताया कि तुम्हारी कुक्षि से ज्ञानकिरणयुक्त रवि की भाँति महाप्रतापी, तेजस्वी एवं मुक्तिमार्गप्रकाशक एक पुत्र जन्म-ग्रहण करेगा, जो अपरिग्रहभाव से संयम-मार्ग का अनुगमन करता हुआ एक युगप्रधान-योगीश्वर होगा। चक्रेश्वरीदेवी के इन वचनों का ध्यानपूर्वक श्रवणकर एवं उसको आदरसम्मान देती हुई, नालदेवी तब से धर्मध्यान में अत्यधिक अनुरक्त हो, अपने गर्भस्थ शिशु का यथाविधि पालन करने लगीं।

गर्भस्थ शिशु शनैः-शनैः वृद्धि प्राप्त करता रहा एवं वि० सं० १४०३ में उसने माता नालदेवी के गर्भ से जन्म-ग्रहण किया। वहोरा वयरसिंह के कुल-परिवार में हर्षोल्लासपूर्वक खुशी की शहनाईयाँ बज उठीं। हर्षपूर्ण उत्सव के साथ पुत्र का नाम वस्तिगकुमार[४] रखा गया। शिशु वस्तिग चन्द्र की

१. त्रयोदशस्वब्दशतेषु चैकषष्ट्यधिकेषु क्रमतो गतेषु।
वैशाखमासस्य च पूर्णिमायां ग्रन्थः समासिङ्क्मितो मितोऽयम् ॥ ५ ॥
—आचार्य मेरुतुङ्गसूरि : प्रबन्धचिन्तामणि, ग्रन्थकारप्रशस्ति।

२. (क) श्री पार्श्व : अञ्चलगच्छ दिग्दर्शन (गुजराती), पृ० १९९।
(ख) आचार्य मेरुतुङ्ग : जैनमेघदूतम्, प्रस्तावना, पृ० १७।

३. पट्टावली में नाम नाहुणदेवी है, परन्तु रास व अन्यत्र नालदेवी ही नाम वर्णित है।

४. व्याख्यानपद्धति में पुत्र का नाम वस्तो है, गच्छ की गुर्जर पट्टावली में वस्तपाल नाम दिया गया है।

भाँति दिन-प्रतिदिन उत्तरोत्तर वृद्धि की ओर अग्रसर होता रहा और उसके जीवन में समस्त सद्‌गुण निवास करने हेतु प्रविष्ट होने लगे।

दीक्षा : शिशु वस्तिग ने अभी शैशव की किलकारियाँ भरते हुए, बाल्यावस्था की दहलीज पर अपने पग रखे ही थे कि उसी बीच नाणी ग्राम में अञ्चलगच्छीय आचार्य महेन्द्रप्रभसूरि का शुभागमन हुआ। आचार्य महेन्द्रप्रभसूरि के सारगर्भित मुक्तिप्रदायी उपदेशों के श्रवण से अतिमुक्तकुमार की तरह सांसारिक सुखोपभोगों के प्रति आसक्तिरहित होकर बालक वस्तिग ने मात्र सात वर्ष की अल्पवय में ही माता-पिता की आज्ञा प्राप्तकर, वि० सं० १४१० में आचार्य श्रीमहेन्द्रप्रभसूरि से दीक्षा ग्रहण कर ली। इस दीक्षा-महोत्सव में वस्तिगकुमार के माता-पिता ने प्रचुर द्रव्यादि का दान एवं उत्सव में अपार धनराशि का व्यय किया।

इसी दीक्षा-महोत्सव पर ही आचार्य महेन्द्रप्रभसूरि ने इस नवदीक्षित मुनिकुमार का नाम "मेरुतुङ्ग" रखा।

'सूरि' पद से अलङ्करण : एक तो बाल्यावस्था, दूसरे मुनि-जीवन—दोनों के एक साथ संयोग के कारण मुनि मेरुतुङ्ग का विद्याध्ययन सुचारु रूप से चलता रहा। इस बालमुनि को एक के पीछे एक कर समस्त सिद्धियाँ स्वयमेव प्राप्त होती गयीं। आचार्य महेन्द्रप्रभसूरि के सान्निध्य में तत्कालीन शिक्षा-प्रणाली के अनुसार मुनि मेरुतुङ्ग, अपनी बुद्धि-विचक्षणता द्वारा संस्कृत, प्राकृत तथा इनसे सम्बद्ध विविध विषयों के पारङ्गत विद्वान् बन गये। कालक्रम से उनके चरित्र, ज्ञान एवं क्रियाओं का पूर्णतया विकास होता गया और वे शुद्ध-संयम का पालन करते हुए अपनी अमृतसदृश कल्याणमयी वाणी से सदुपदेश व प्रवचन आदि भी देने लगे। इस प्रकार अप्रतिम प्रतिभा से सम्पन्न मुनि मेरुतुङ्ग को—आचार्य पद के हेतु सर्वथा योग्य जानकर—आचार्य श्रीमहेन्द्रप्रभसूरिजी ने संवत् १४२६ में पाटण नामक स्थान में "सूरि" पद से समलङ्कृत किया।

इस माङ्गलिक अवसर पर सङ्घपति नरपाल नामक श्रेष्ठी ने एक भव्य-महोत्सव आयोजन कर विविध दानादि दिये। तब से मुनि श्रीमेरुतुङ्गसूरि की ख्याति बहुत ही बढ़ गयी। वे मन्त्रप्रभावक बन गये एवं उन्होंने अष्टाङ्गयोग तथा मन्त्राम्नाय आदि में पूर्ण महारत प्राप्त कर ली। वे देश-विदेश में यतस्ततः विचरण करते हुए, अपने सदुपदेशों व प्रवचनों द्वारा भव्यजीवों एवं नरेन्द्रादिकों को प्रतिबोध देने लगे।

अन्य उपाधियाँ : आचार्य मेरुतुङ्गसूरि से सम्बधित ऐसे अनेकानेक प्रभावी अवदातों (गुणों) का उल्लेख उपलब्ध होता है, जिनके द्वारा उन्होंने अनेकानेक नृपतियों को प्रतिबोधित कर जैनधर्म में दीक्षित किया।[१] इन्हीं गुणों के कारण आचार्यश्री को "मन्त्रप्रभावक", "महिमानिधि" आदि उपाधियों से भी सम्बोधित किया गया है।

शिष्य-परिवार : आचार्य श्रीमेरुतुङ्गसूरि का शिष्य-परिवार भी अतिविशाल था। उन्होंने छः मुनियों को आचार्य, चार मुनियों को उपाध्याय तथा एक साध्वी को महत्तरा के पद पर स्थापित

१. दृष्टव्य—लेखक का पी-एच० डी० शोधप्रबन्ध : महाकवि कालिदासकृत मेघदूत और जैनकवि मेरुतुङ्गकृत जैनमेघदूत का साहित्यिक अध्ययन, पृ० ५९-६१।

किया।[१] इनमें श्रीजयकीर्तिसूरि मुख्य पट्टधर थे। इसके अतिरिक्त रत्नशेखरसूरि, माणिक्यनन्दनसूरि माणिक्यशेखरसूरि, महीतिलकसूरि आदि अनेक विद्वान् उपाध्याय व मुनि थे।[२] आचार्यश्री के सङ्घ में विशाल साध्वी-परिवार भी था। साध्वी श्रीमहिमश्रीजी को आचार्यश्री ने "महत्तरा" पद पर स्थापित किया था।

"चक्रेश्वरीभगवती विहित प्रसादाः श्रीमेरुतुङ्गगुरवो नरदेववंद्याः" ॥[३]

यह उल्लेख स्पष्ट करता है कि आचार्य श्रीमेरुतुङ्गसूरि चक्रेश्वरीदेवी के विशिष्टकृपापात्र थे।

स्वर्गगमन : इस प्रकार आचार्य श्रीमेरुतुङ्गसूरि अनेकानेक ग्रामों एवं नगरों का पाद-विहार करते हुए एवं जन-जन का उपकार करते हुए, अन्त में वि० सं० १४७१ की मार्गशीर्ष पूर्णिमा दिन सोमवार को अपराह्ण उत्तराध्ययनसूत्र का श्रवण करते-करते समाधिपूर्वक कालधर्म को प्राप्त हो गये।

साहित्य-क्षेत्र में अवदान : आचार्य श्रीमेरुतुङ्गसूरि का साहित्य-क्षेत्र में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। इनके द्वारा रचित साहित्य, जैनसंस्कृति के लिए तो प्रभावी सिद्ध ही हुआ, साथ ही समग्र भारतीय साहित्य में भी अपना मूलभूत स्थान रखता है। आचार्यश्री के ग्रन्थों की संख्या के विषय में विभिन्न विद्वानों ने भिन्न-भिन्न ही सम्मतियाँ दी हैं। डा० रामकुमार आचार्य[४] एवं डा० नेमिचन्द्रशास्त्री[५] ने आचार्यश्री के आठ ग्रन्थों का ही उल्लेख किया है। श्री भंवरलाल नाहटा ने आचार्यश्री द्वारा रचित ग्रन्थों की संख्या बारह दी है।[६] मुनि कलाप्रभसागरजी ने आचार्यश्री के ग्रन्थों की संख्या उन्नीस कही है[७], परन्तु श्रीपार्श्व ने आचार्यश्री के ग्रन्थों की संख्या छत्तीस दी है। उन्होंने "अञ्चलगच्छ दिग्दर्शन" नामक अपने ग्रन्थ में आचार्यश्री के छत्तीस ग्रन्थों का संक्षिप्त परिचय देते हुए उन्हें निम्न क्रम में प्रस्तुत किया है[८]—

१. कामदेवचरित्र, २. सम्भवनाथचरित्र, ३. कातन्त्रबालावबोधवृत्ति, ४. आख्यातवृत्ति टिप्पण, ५. जैनमेघदूतम्, ६. षड्दर्शनसमुच्चय, ७. धातुपारायण, ८. बालावबोधव्याकरण, ९. रसाध्यायटीका, १०. सप्ततिभाष्यटीका, ११. लघुशतपदी, १२. शतपदीसारोद्धार, १३. जेसाल-प्रबन्ध, १४. उपदेशचिन्तामणिवृत्ति, १५. नाभाकनृपकथा, १६. सूरिमन्त्रकल्प, १७. सूरिमन्त्रसारोद्धार, १८. जुरावल्लीपार्श्वनाथस्तव, १९. स्तम्भकपार्श्वनाथप्रबन्ध, २०. नाभिवंश महाकाव्य, १२. यदुवंशसम्भवमहाकाव्य, २२. नेमिदूतमहाकाव्य, २३. कृद्वृत्ति, २४. चतुष्कवृत्ति, २५. ऋषिमण्डलस्तव, २६. पट्टावली, २७. भावकर्म प्रक्रिया, २८. शतकभाष्य, २९. नमुत्थणंटीका, ३०. सुश्राद्धकथा, ३१. लक्षणशास्त्र, ३२. राजमती-नेमिसम्बन्ध, ३३ वारिविचार, ३४. पद्मावतीकल्प, ३५. अङ्गविद्योद्धार, ३६. कल्पसूत्रवृत्ति।

१. श्री पार्श्व : अञ्चलगच्छ दिग्दर्शन (गुजराती), पृ० २३२।

२. वही, पृ० २३१। ३. वही, पृ० २०९।

४. डा० रामकुमार आचार्य : संस्कृत के सन्देश-काव्य, पृ० १९४-१९५।

५. डा० नेमिचन्द्र शास्त्री : संस्कृत काव्य के विकास में जैन कवियों का योगदान, पृ० ४८३।

६. मुनि कलाप्रभसागरजी द्वारा सम्पादित : श्री आर्यकल्याण गौतम स्मृति ग्रन्थ, पृ० २६।

७. वही, पृ० ८८-८९।

८. श्री पार्श्व : अञ्चलगच्छ दिग्दर्शन (गुजराती), पृ० २२०-२२३।

जैनमेघदूत

आचार्य श्रीमेरुतुङ्गसूरि की उपर्युक्त रचनाओं में सर्वप्रमुख व सर्वसशक्त ग्रन्थ है—जैनमेघदूत। यहाँ प्रस्तुत है, इसी ग्रन्थ का संक्षिप्त कथ्यात्मक-विश्लेषण। आचार्यश्री ने जैनमेघदूतकाव्य की यद्यपि स्वतन्त्र रूप से रचना की है, फिर भी यह काव्य विश्व-विश्रुत कालिदासीय मेघदूत से अनुप्रेरित है, इसमें रञ्चमात्र भी सन्देह नहीं है। जैन आगम ग्रन्थ उत्तराध्ययनसूत्र[1] में वर्णित रथनेमि और राजीमती का प्रसङ्ग इस दूतकाव्य की कथा का आदिस्रोत प्रतीत होता है। सम्पूर्ण काव्य चार सर्गों में विभक्त है। काव्य के प्रथम सर्ग में ५०, द्वितीय सर्ग में ४९, तृतीय सर्ग में ५५ और चतुर्थ सर्ग-में ४२ श्लोक हैं, जो मन्दाक्रान्ता वृत्त में निबद्ध हैं।

काव्य-नायिका राजीमती मेघ को दूत बनाकर काव्यनायक श्रीनेमि के पास भेजती है, जिसे उसने पति स्वीकार कर लिया है। इसी कारण इस काव्य का नाम मेघदूत हुआ है। परन्तु जैनधर्म के बाईसवें तीर्थङ्कर श्रीनेमिनाथ के जीवनचरित पर आधारित होने के कारण एवं एक जैन विद्वान् द्वारा रचित होने के कारण इस काव्य को "जैनमेघदूत" कहा गया है।

जैनमेघदूत की कथावस्तु जैन धर्म के बाईसवें तीर्थङ्कर, करुणा के जीवन्त प्रतीक भगवान् श्रीनेमिनाथ के जीवन-चरित से सम्बन्धित है। महाभारत काल में इनका प्रादुर्भाव हुआ था। इन्होंने यदुवंश में जन्म-ग्रहणकर अपनी करुणा की परम-पुनीत धारा द्वारा सृष्टि के कण-कण को अभिसिञ्चित किया। श्रीनेमि अन्धकवृष्णि के ज्येष्ठ तनय श्रीसमुद्रविजय के पुत्र एवं राजनीति-धुरन्धर भगवान् श्रीकृष्ण के चचेरे भ्राता थे। जहाँ योगपुरुष श्रीकृष्ण ने समग्र जनमानस को राजनीति की शिक्षा दी, वहाँ करुणा-सिन्धु श्रीनेमि ने प्राणिमात्र पर करुणा की शीतल-रश्मियों की वर्षा की।

समुद्रविजय ने अपने पुत्र नेमि का—जो सौन्दर्य एवं पौरुष के अजेय स्वामी थे—विवाह महाराज उग्रसेन की रूपसी एवं विदुषी पुत्री राजीमती (राजुल) से करना निश्चित किया। वैभव-प्रदर्शन के उस युग में महाराज समुद्रविजय ने अनेक बारातियों को लेकर पुत्र नेमिनाथ के विवाहार्थ उग्रसेन की नगरी की ओर प्रस्थान किया। बारात जब वधू के नगर 'गिरिनगर' पहुँची, तब वहाँ पर बँधे पशुओं की करुण-चीत्कार ने श्रीनेमि की जिज्ञासा को कई गुना बढ़ा दिया। अत्यन्त उत्सुकतावश जब श्रीनेमि ने पता लगाया, तब उन्हें ज्ञात हुआ कि ये सारे पशु बारात के भोजनार्थ लाये गये हैं। इन सभी पशुओं का वध कर इनके आमिष (मांस) से बारातियों के निमित्त विविध भाँति के व्यञ्जन बनाये जायेंगे। ऐसा ज्ञात होते ही श्रीनेमि के प्राण अत्यधिक मानस-उद्वेलन के कारण काँप उठे और उनकी भावना करुणा की अजस्रधारा में परिवर्तित हो प्रवाहित हो उठी। उस समय ऐसा प्रतीत हुआ जैसे करुणा-सिन्धु में अचानक प्रचण्ड ज्वार प्रादुर्भूत हो उठा हो। उनके करुणापूरित अन्तर्मानस में अनेकानेक प्रश्न आलोडित होने लगे कि जिस विवाह में अपने भोजन के लिए निरीह पशुओं की बलि दी जाती है, फिर भला उसकी अमङ्गलता में सन्देह कैसा? इसका निदान यह, उन्होंने निश्चय कर लिया कि ऐसे सांसारिक-बन्धन में बँधने की अपेक्षा क्यों न इस निष्करुण-संसार का त्यागकर सर्वश्रेयस्कर मोक्षपद को प्राप्त किया जाये। इस विचार के साथ ही श्रीनेमि इस दुःखमय संसार का त्यागकर तपस्या के सङ्कल्प के साथ वन-कानन की ओर मुड़ गये।

१. उत्तराध्ययनसूत्र, २२वाँ अध्ययन।

इधर कल्पना भी नहीं की जा सकती कि उस समय हल्दी-चढ़ी, मेंहदी-रची, वस्त्राभूषणों से सुसज्जित एवं विवाह के हेतु प्रस्तुत वधू के रूप और विवाह की इस अकल्पनीय असफलता ने राजीमती के हृदय-सिन्धु में हाहाकार के कितने चक्रवातों को एक साथ उत्पन्न किया होगा? इसके पूर्व में अपने प्रिय की प्राप्ति के प्रति कितनी सुकोमल-कुमारी-कल्पनाएँ उसने अपने आन्तर-प्रदेश में संजो रखी होंगी? किन्तु अकस्मात् यह क्या? वधू का घूंघट-पट उठने से पूर्व ही यह निर्मम पटाक्षेप कैसा?

परन्तु भारतीय नारी भी अपने आदर्श के प्रति अडिग है, वह जीवन में अपने पति का चयन एक ही बार करती है। इसी आदर्श के अनुरूप राजीमती भी पति-स्वरूप श्रीनेमि को अपने मन-मन्दिर में प्रतिष्ठित करती है। श्रीनेमि के विवाह-महोत्सव त्यागकर वन चले जाने की सूचना ने गिरिनगर में तो मानो वज्रपात ही कर दिया था। नगर के सभी माङ्गलिक-अनुष्ठान समाप्त कर दिये गये थे। इधर इस दुःखद समाचार से राजीमती एवं सखियों के करुण-क्रन्दन की चीत्कारें पाषाणहृदयों को भी तरलीभूत कर रही थीं।

काव्य की कथावस्तु को सहजतया हृद्गत करने के लिए और आवश्यक सा प्रतीत होने के कारण इतनी पूर्वकथा दी गयी है। आचार्य मेरुतुङ्ग ने प्रस्तुत पूर्वकथा के पश्चात् के अत्यन्त कारुणिक कथास्थल से अपने काव्य को प्रारम्भ कर पुनः श्रीनेमि के जन्म से विवाह-त्याग तक की कथा को अपना विषय बनाया है, जो सर्ग-क्रम से संक्षेपतः प्रस्तुत है—

प्रथम सर्ग कथा :

काव्य के प्रथम सर्ग में श्रीनेमि की बालक्रीडा तथा पराक्रमलीला वर्णित है। कवि ने काव्य के प्रारम्भ में श्रीनेमि के विवाह-महोत्सव का त्यागकर चिदानन्द सुख-प्राप्ति-हेतु रैवतक पर्वत पर चले जाने का वर्णन किया है।[१] श्रीनेमि द्वारा-विवाह-महोत्सव त्यागकर रैवतक पर चले जाने की सूचना से अति क्षुभित एवं कामजित् श्रीनेमि की भावी पत्नी राजीमती को कामदेव ने, यह जानकर कि यह हमारे शत्रु श्रीनेमि की भक्त है, अत्यन्त पीड़ित किया। जिस कारण प्रियविरहिता भोजकन्या (राजीमती) मूर्च्छित हो गयी।[२] राजीमती की सखियाँ अपने शोक गद्-गद् वचनों एवं लोकप्रसिद्ध चन्दन-जलार्द्र-वस्त्रादि-प्रभूत शीतोपचार द्वारा उसकी (राजीमती की) चेतना वापस लाती हैं। सचेत होते ही राजीमती हृदय में तीव्रोत्कण्ठा उद्भूत करने वाले मेघ को अपने समक्ष देखकर सोचती है कि उन भगवान् श्रीनेमि ने अपने में आसक्त तथा तुच्छ मुझको किस कारण सर्प की कॅचुली की भाँति छोड़ दिया है।[३] इन विचारों में उलझती हुई, नवीन मेघों से सिक्त भूमि की तरह निःश्वासों को छोड़ती हुई तथा मदयुक्त मदन के आवेश के कारण युक्तायुक्त का विचार न करती हुई राजीमती, जिस प्रकार मेघमाला प्रभूत जलवृष्टि करती है, उसी प्रकार अश्रुधारावृष्टि करती हुई, दुःख से अतिदीन होकर उक्त प्रकार ध्यान कर मधुर वाणी में मेघ का सर्वप्रथम स्वागत करती है,[४] फिर उसका गुणगान करती है।[५]

१. आचार्य मेरुतुङ्ग : जैनमेघदूतम्, श्लोक १।१।

२. वही, १।२।

३. वही, १।७।

४. वही, १।१०।

५. वही, १।११-१३।

तत्पश्चात् वह मेघ से श्रीनेमि के चरित्र का विस्तृत वर्णन करती है, जिसके अन्तर्गत वह श्रीनेमि की बालसुलभ क्रीडाओं एवं पराक्रम-लीलाओं का अत्युक्तिपूर्ण वर्णन करती है।

द्वितीय सर्ग कथा :

द्वितीय सर्ग में वसन्त एवं ग्रीष्म ऋतुओं का वर्णन किया गया है, जिसमें श्रीनेमि की विविध भाँति की वसन्त एवं ग्रीष्म ऋतु की क्रीडाओं का वर्णन हुआ है। वसन्तागमन से वन-उपवनों एवं तडाग-पर्वतों की शोभा अत्यन्त रमणीय व मनोहारी हो गयी थी।[1] इस प्रकार वसन्त-वर्णन के पश्चात् राजीमती कथा-प्रसङ्ग को पुनः आगे बढ़ाती हुई, श्रीनेमि एवं श्रीकृष्ण की वसन्तक्रीडा का वर्णन करती है।[2]

तदनन्तर राजीमती मेघ से श्रीनेमि के साथ श्रीकृष्ण की पत्नियों की वसन्त-क्रीडा का वर्णन करती है।[3] परन्तु वह यह वर्णन कर ही रही थी कि तभी पुष्पित पारिजात से सुशोभित श्रीनेमि के[4] मनोहारी स्वरूप का स्मरण करती हुई पुनः मूर्च्छित हो गयी। उसकी सखियों ने चन्दनयुक्त-जलधारा से उसे किसी प्रकार सचेत किया।[5] सचेत होने पर राजीमती अपनी अधूरी कथा को पुनः प्रारम्भ करती हुई, श्रीनेमि व श्रीकृष्ण की वसन्तक्रीडा के पश्चात् ग्रीष्म-ऋतु का वर्णन करती है, जो कि मानो स्वामि-सेवाशील भृत्य की भाँति अपने फल का उपहार देने के लिए वहाँ आ पहुँचा था।[6] ग्रीष्म ऋतु-वर्णन के[7] पश्चात् राजीमती श्रीकृष्ण एवं उनकी पत्नियों के साथ श्रीनेमि की लीलोपवन में जल-केलि का वर्णन प्रस्तुत करती है।[8]

तृतीय सर्ग कथा :

तृतीय सर्ग में श्रीनेमि के विवाह-महोत्सव एवं गृहत्याग का वर्णन किया गया है। सर्वप्रथम राजीमती मेघ से, लीलोपवन में जल-केलि कर निकले श्रीनेमि की अप्रतिम शोभा का वर्णन करती है।[9] जलार्द्र-वस्त्रों का त्यागकर रुक्मिणी द्वारा प्रदत्त आसन पर बैठने के पश्चात् श्रीकृष्ण की पत्नियाँ, श्रीकृष्ण स्वयं एवं बलदेव आदि सभी श्रीनेमि को पाणिग्रहण हेतु बहुत समझाते हैं।[10] अपने ज्येष्ठ, आदरणीय जनों के वचनों का तिरस्कार व निरादर न करते हुए श्रीनेमि उन सभी अग्रजों की आज्ञा को शिरोधार्य कर लेते हैं।[11] तब श्रीकृष्ण सहर्ष महाराज उग्रसेन से राजीमती को श्रीनेमि के साथ पाणिग्रहण हेतु माँगते हैं।[12]

श्रीनेमि के विवाह का सुसमाचार ज्ञात होने पर श्रीसमुद्र एवं शिवा अत्यन्त प्रसन्न होते हैं। पूरे नगर में विवाह-सम्बन्धी तैयारियाँ होने लगीं। विवाह-मण्डप नानाभाँति सजाया गया। दिन-रात मधुर वाद्य-यन्त्र एवं यदुस्त्रियों के अविश्रान्त स्वर गुञ्जरित हो उठे।[13] वर-वधू दोनों ही पक्षों

१. आचार्य मेरुतुङ्ग : जैनमेघदूतम्, श्लोक २।२-११।
२. वही, २।१२-१७।
३. वही, २।१८-२२।
४. वही, २।२४।
५. वही, २।२५।
६. वही, २।२९।
७. वही, २।३०-३५।
८. वही, २।३६-४९।
९. वही, ३।१-२।
१०. वही, ३।३-२०।
११. वही, ३।२१।
१२. वही, ३।२३।
१३. वही, ३।२४-२८।

में पधारे अतिथियों का यथाविधि स्वागत-सत्कार हो रहा था। तत्पश्चात् श्रीनेमि मतवाले राजवाह्य (वह राजकीय हाथी, जिस पर राजा विशेष अवसर पर आरूढ़ होता है) पर आरूढ़ होकर अपने सभी सम्बन्धी बन्धु-परिजन के साथ विवाह हेतु चल पड़े। विवाह-हेतु सुसज्जित श्रीनेमि की शोभा देखने हेतु पुरवासी अत्यन्त व्यग्र से थे।[1]

इस प्रकार विवाह-हेतु आ रहे श्रीनेमि का वर्णन करती हुई राजीमती मेघ से आगे कहती है कि नान्दीरव को सुनते ही पाणिग्रहण योग्य वेष धारण की हुई मैं, उन श्रीनेमि को देखने के लिए अति व्याकुल हो उठी। तभी सखियों के—'पेञ्चषेषु स्वविषयसुखं भेजिवत्सूत्सुकायामायान्त्यस्मै सखि ! सुखयितुं किं न चक्षूंषि युक्तम् ?' (कर्णों के अपने विषय-सख (शब्द) को प्राप्त कर लेने पर अपने विषयसुख (दर्शन) के लिए उत्सुक होनेवाली आँखों को सुख देना क्या उचित नहीं है ?)—इस वचन का बहुमान करती हुई मैं गवाक्ष पर चढ़ गयी।[2] उन आयुष्मान् के दर्शन होते ही मुझमें मोह का इतना महासमुद्र उमड़ा कि उस समुद्र की तरङ्गमाला से चञ्चलचित्तवाली तथा जड़ीभूत सी होकर मैं क्षण भर—"मैं कौन हूँ ? वह कौन है ? मैं क्या कर रही हूँ ?" आदि कुछ भी न जान सकी।[3] अभी राजीमती इसी उहापोह में थी कि तभी उसके दाहिने नेत्र ने फड़क कर भाग्याभाव के कारण उसके मनोरथरूपी कमलसमूहों को सङ्कुचित बना दिया।[4] इस घटना से घबरायी उसकी सखियाँ, उसे जब तक समझा सकें, तब तक भगवान् श्रीनेमि ने पशुओं के करुण-आर्तनाद को सुन लिया।[5] महावत से पूछने पर प्रभु को ज्ञात हुआ कि इन पशुओं के आमिष से विवाह-भोज का शोभा-सम्भार बढ़ाया जायेगा और तब महावत ने—यह निश्चय कर कि इन निरीह पशुओं को छुड़ाकर मैं दीक्षा प्राप्त कर लूँगा—बन्धमोक्षसमर्थ प्रभु को उस पशु-समूह के पास पहुँचा भी दिया।[6] श्रीनेमि ने दीनता से ऊपर देखते हुए एवं मजबूत बँधे हुए उन नभचर, पुरचर एवं वनचर प्राणियों को छुड़वा दिया और अपने हाथी को घर के सामने ले आये।[7]

वाष्पपूरित नेत्रों से देखते हुए श्रीनेमि के माता-पिता, श्रीकृष्ण आदि चिरभिलषित महोत्सव से निवृत्त श्रीनेमि से इस त्याग का कारण पूछने लगे।[8] भूरि-भूरि आग्रह करने पर श्रीनेमि ने सभी को यह कहकर निवारित किया कि "इस तपस्या (दीक्षा) के बिना कोई भी स्त्री निश्चित ही बाधाओं को दूर नहीं सकती, जिसका फल सदैव सुखकारी हो। सज्जनों का वही कार्य श्लाघ्य होता है। मैं कर्मपाश में बँधे हुए प्राणियों को इन्हीं पशुओं के समान ही मुक्त करूँगा।"[9] यह ज्ञात होते ही कि "श्रीनेमि व्रत ही ग्रहण करेंगे" यादवगण पृथ्वी-आकाश को भी रुलाते हुए रोने लगे।[10] यादवगण अभी रो ही रहे थे कि श्रीनेमि ने डिण्डिमघोष के साथ अपने भवन पहुँच कर वार्षिक-दान प्रारम्भ कर दिया।[11]

राजीमती मेघ से आगे कहती है कि अपने प्राणेश्वर के विवाह-भूमि से वापस लौट जाने के समाचार से उत्पीडित मैं वल्लरी की भाँति गिर पड़ी और उस समय उत्पन्न दुःखरूपी ज्वार-भार-

---

१. आचार्य मेरुतुङ्ग : जैनमेघदूतम्, श्लोक ३।३५। २. वही, ३।३७।
३. वही, ३।३९। ४. वही, ३।४०।
५. वही, ३।४१। ६. वही, ३।४३।
७. वही, ३।४४। ८. वही, २।४५-४७।
९. वही, ३।४८। १०. वही, ३।४९। ११. वही, ३।५०।

वाली मैंने मूर्च्छा-समुद्र में डूबकर सुख सा अनुभूत किया। यह कहती हुई वह मेघ से यह भी कहती है कि मूर्च्छा-समुद्र में डूबने से अत्यधिक कम्पनयुक्त कोई ताप ही शायद मुझे उत्पन्न हुआ है, जिस कारण मैं ऐसा अनर्गल-प्रलाप कर रही हूँ।[१] अभी वह फिर आगे कुछ कहती कि इसके पूर्व ही उसी समय सखियों की यह वाणी—"हे सखि! यदि वह अग्नि तथा पूज्यजनों के समक्ष विवाह करके फिर तुम्हें छोड़ते, तब तो नाव को समुद्र में छोड़कर डुबा ही देते, अभी तो अधिक गुणवान् कोई अन्य राजपुत्र तुम्हारा विवाह कर ही लेगा"—उसे जले पर नमक के समान लगी।[२] परन्तु भारतीय नारी के एक-पतित्व के आदर्श का पालन करने वाली राजीमती ने योगिनी की भाँति उन प्रभु के ध्यान में ही सारा जीवन काट डालने की अपनी उन सखियों के समक्ष ही प्रतिज्ञा कर ली।[३]

वह मेघ से आगे कहती है कि यद्यपि अखिल विश्वपूज्य मेरे पति वे श्रीनेमि इस विवाहोत्सव को त्यागकर उसी भाँति इसे असमाप्त छोड़कर चले गये हैं, जैसे तुम धारावृष्टि को छोड़कर चले जाते हो, परन्तु फिर भी मैं गृहस्थावस्था तक उनकी उसी प्रकार अपने हृदय में आशा लगाये रहूँगी, जैसे पुनः वर्षा नक्षत्र आने तक प्रजा तुम्हारी आशा लगाये रहती है।[४]

चतुर्थ सर्ग कथा :

चतुर्थ सर्ग में मुख्य रूप से विरहविवशा राजीमती द्वारा पतिविरहिता स्त्री की दशाओं का सूक्ष्म वर्णन प्रस्तुत किया गया है। सर्वप्रथम राजीमती श्रीनेमि के दान की महिमा व प्रशंसा करती है।[५] तत्पश्चात् एक वर्ष पूर्ण होने पर शरद् ऋतु में सर्वाङ्गविभूषित श्रीनेमि को राजीमती ने गवाक्ष से वनकानन जाते हुए इस प्रकार देखा जैसे कमलिनी जल से जानेवाले रवि को देखती है।[६] अपने प्रभु श्रीनेमि को अपने सामने ही वन जाते देख राजीमती प्रबल व विषम विरह पीडा से मूर्च्छित हो हो रही थी कि सखियों ने शीतोपचार द्वारा उसे सचेत किया। तदनन्तर "अब मैं उनके द्वारा कीचड़ से गीले व गन्दे हुए वस्त्र की भाँति त्याग दी गयी हूँ" इस विचार से अपार शोकपूरित हो, वह शोकजलपूर्ण-कुम्भ की भाँति हो गयी।[७]

अपने स्वामी के जगज्जीवातु दर्शनों के पान से पुष्ट और अब उच्छ्वास-व्याज से राजीमती का धूमायमान हृदय चूने की तरह फूट-फूट कर चूर्णित हो रहा था।[८] वह अपनी विरहपूर्ण दीनावस्था का मार्मिक वर्णन करती हुई[९], मेघ से अपने हर्षवर्धक उन श्रेष्ठ मुनीन्द्र के पास अपना सन्देश पहुँचाने का अनुरोध करती है।[१०] वह कहती है कि जब भगवान् श्रीनेमि शमजन्य सुखरस के पान से चिदानन्दपूर्ण हो, कुछ-कुछ आँखें खोलें, तब तुम उनके चरणों में भ्रमरलीला करते हुए प्रियम्वद व अखिन्न होकर, मृदुवचनों से सन्देश कहना[११] कि जो निष्पापा मैं ईश-द्वारा पहले स्वीकार कर ली

---

१. आचार्य मेरुतुङ्ग : जैनमेघदूतम्, श्लोक ३।५१-५२। २. वही, ३।५३।
३. वही, ३।५४। ४. वही, ३।५५।
५. वही, ४।१-२। ६. वही, ४।३-४।
७. वही, ४।६। ८. वही, ४।७।
९. वही, ४।८-१०। १०. वही, ४।११।
११. वही, ४।१३।

जाकर स्त्रियों की मुकुटायित बना दी गयी थी, आज वही राजोमती आप द्वारा दूर हटायी जाने पर शोकरूपी क्षार-समुद्र से सङ्कृत होने से दुःखो चित्तवाली होकर आप से निवेदन करती है।[1] अन्त में वह अपने स्वामी श्रीनेमि के प्रति अपना विस्तृत सन्देश बतलाती है।[2] अपने उस सुदीर्घ सन्देश में राजीमती श्रीनेमि से ज्यादा जवाब-तलब ही करती है, अपने हृदय का उद्घाटन कम। कवि ने यहाँ पर राजीमती की विरह-व्यथा को अत्युत्तम ढङ्ग से व्यञ्जनापूर्ण शैली में अभिव्यञ्जित किया है। राजीमती की सखियाँ, उसकी विरह-वेदना तथा उसका इस प्रकार का सन्देश-कथन देखकर, उसे बहुत समझाती हैं तथा इसमें सारा दोष मोह का ही बतलाती हैं।[3]

सखियाँ इस महामोह को बोधरूपी शस्त्र से नष्ट कर डालने का परामर्श राजीमती को देती हैं[4] और प्रभु श्रीनेमि की विशेषताओं का वर्णन[5] करती हुई राजीमती को समझाती हैं कि "हे बुद्धिमति! उस वरवर्णिनी को, रङ्गरहित पाषाणखण्डों को रङ्गीन बनाते हुए देखकर यह न विश्वास कर लो कि मैं भी तो वरवर्णिनो हूँ, अतः मैं भी भगवान् श्रीनेमि को रागरञ्जित कर लूँगी, क्योंकि वह पाषाण तो नाम से चूर्ण है, परन्तु ये भगवान् श्रीनेमि वह अकृत्रिम हीरा हैं, जिसे अधिक चटकीले रङ्गों से भी नहीं रङ्गा जा सकता है।"[6] राजीमती सखियों के उक्त वचनों को सुनकर अपने शोक का परित्याग कर देती है और अपने पति के ध्यान से सावधान बुद्धिवाली वह तन्मयत्व (स्वामिमयत्व) प्राप्तकर, केवलज्ञान-प्राप्त अपने प्रभु श्रीनेमि की शरण में जाकर, व्रतग्रहण करके स्वामी के ध्यान से स्वामी की ही तरह रागद्वेषादिरहित होकर, स्वामी के प्रभाव से गिने हुए कुछ ही दिनों में परम आनन्द के सर्वस्व मोक्ष का वरण कर, अनुपम तथा अव्यय सौख्य-लक्ष्मी को प्राप्त कर, शाश्वत-सुख का उपभोग करती है।[7]

इस प्रकार आचार्य श्रीमेरुतुङ्गसूरि ने अपने इस सन्देशपरक काव्य में निश्चयमेव पाठकों के समक्ष एक ऐसा अति गूढ़ विशिष्ट सन्देश दिया है, जिसमें त्याग-प्रधान जीवन के प्रति एक दिव्य ज्योति प्रकाशित मिलती है। शृङ्गारपरक इस काव्य का शान्त रस में पर्यवसान कर तथा श्रीनेमि जैसे महापुरुष को इस काव्य का नायक बनाकर आचार्य मेरुतुङ्ग ने पाठकों के सम्मुख शान्तरस का जैसा आदर्श प्रस्तुत किया है, वैसे आदर्शपूर्ण सत्साहित्य से ही संसार में विश्वप्रेम की भावना उद्भूत हो सकती है। यह शान्त रस ही तृष्णाओं का क्षय करता है, मनुष्य को मानव-धर्म की स्मृति कराता है और मानव-हृदय में "सर्वे भवन्तु सुखिनः" की भावना उद्भूत करता है।

— शोध सहायक, पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान
आई० टी० आई० रोड, वाराणसी-५

---

१. आचार्य मेरुतुङ्ग : जैनमेघदूतम्, श्लोक ४।१४। २. वही, ४।१५-३६।
३. वही, ४।३८। ४. वही, ४।३९।
५. वही, ४।४०। ६. वही, ४।४१।
७. वही, ४।४२।

सन्दर्भ-ग्रन्थ-सूची

१. जैन धर्म—पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री; प्रकाशक—भारतीय दिगम्बर जैन संघ, चौरासी, मथुरा (उ. प्र.); पञ्चम संस्करण; सन् १९७५ ।

२. अञ्चलगच्छ दिग्दर्शन—श्रीपार्श्व; प्रकाशक—श्री मुमुक्षु अञ्चलगच्छ जैन समाज, गोविन्द कुञ्ज, नेहरू रोड, मुलुण्ड, बम्बई-८०; प्रथम संस्करण; सन् १९६८ ।

३. श्रीपट्टावलीपरागसङ्ग्रह—पं० कल्याणविजयगणि; प्रकाशक—श्री० क० वि० शास्त्रसङ्ग्रह समिति, शा० मुनिलाल जी थानमल जी, श्रीजालोर (राज०); प्रथम संस्करण; सन् १९६६ ।

४. प्रबन्धचिन्तामणि—आचार्य मेरुतुङ्ग (प्रथम); प्रकाशक—सिन्धी जैन ज्ञानपीठ, शान्ति निकेतन (बङ्गाल); प्रथम संस्करण; सन् १९३३ ।

५. जैनमेघदूतम्—आचार्य मेरुतुङ्ग; सम्पादक –श्रीचतुरविजयमुनि; प्रकाशक—जैन आत्मानन्द सभा, भावनगर; प्रथम संस्करण; सन् १९२४ ।

६. महाकवि कालिदासकृत मेघदूत और जैनकवि मेरुतुङ्गकृत जैनमेघदूत का साहित्यिक अध्ययन—लेखक का पी-एच० डी० शोध-प्रबन्ध; उपलब्ध – पा० वि० शोध संस्थान, वाराणसी–५ ।

७. संस्कृत के सन्देश-काव्य—डा० रामकुमार आचार्य; प्रकाशक—डा० रामकुमार आचार्य, संस्कृत विभाग, राजकीय कालेज, अजमेर; प्रथम संस्करण; सन् १९६३ ।

८. संस्कृत काव्य के विकास में जैनकवियों का योगदान—डा० नेमिचन्द्र शास्त्री; प्रकाशक—भारतीय ज्ञानपीठ, ३६२०।२१ नेताजी सुभाष मार्ग, दिल्ली-६; प्रथम संस्करण; सन् १९७१ ।

९. श्री आर्य कल्याण गौतम स्मृति ग्रन्थ—(सम्पादक) मुनि श्रीकलाप्रभसागर जी, बम्बई ।

१०. The Indian Sect of the Jainas—J. G. Buhler; Publisher—Luzac of Co, 46, Great Russell Street, London; 1903.

ब्रह्मशान्ति यक्ष

मारुतिनन्दन प्रसाद तिवारी

जैन परम्परा में २४ जिनों (या तीर्थङ्करों) के शासनदेवताओं के रूप में २४ यक्ष-यक्षी युगलों का निरूपण हुआ है। जैन देवकुल में जिनों के पश्चात् उनसे सम्बद्ध यक्ष-यक्षी युगलों को सर्वाधिक प्रतिष्ठा मिली। २४ यक्ष-यक्षी युगलों के अतिरिक्त जैन परम्परा में कुछ अन्य यक्ष भी लोकप्रिय रहे हैं, जिनमें ब्रह्मशान्ति का महत्त्व सर्वाधिक है। ब्रह्मशान्ति यक्ष के प्राचीनतम उल्लेख ल० ९वीं-१०वीं शती ई० के श्वेताम्बर ग्रन्थों में प्राप्त होते हैं। दिगम्बर परम्परा में ब्रह्मशान्ति यक्ष का उल्लेख नहीं है, इसी कारण दिगम्बर सम्प्रदाय में उनकी मूर्तियाँ भी नहीं बनीं। श्वेताम्बर और दिगम्बर परम्परा में १० वें जिन शीतलनाथ के चतुर्मुख तथा पद्म पर आसीन और आठ या दस भुजाओं वाले ब्रह्म यक्ष का उल्लेख हुआ है, पर लाक्षणिक विशेषताओं की दृष्टि से ब्रह्म यक्ष ब्रह्मशान्ति से सर्वथा भिन्न है। दक्षिण भारत के दिगम्बर सम्प्रदाय में भी ब्रह्मदेव-स्तम्भ तथा ब्रह्मयक्ष की परम्परा है, किन्तु स्वरूप की दृष्टि से ब्रह्मदेव ब्रह्मशान्ति से पूरी तरह अलग है।[1] ब्रह्मशान्ति यक्ष की उत्पत्ति, उसके पूर्वभव एवं प्रतिमालक्षणों की चर्चा उमाकान्त शाह ने "ब्रह्मशान्ति यक्ष" शीर्षक लेख में विस्तार से की है।[2]

ब्रह्मशान्ति यक्ष के पूर्वभव की कथा सर्वप्रथम जिनप्रभसूरिकृत **कल्पप्रदीप** (१४ वीं शती ई०) के "सत्यपुरतीर्थकल्प" में दी गई है।[3] ग्रन्थ के अनुसार ब्रह्मशान्ति यक्ष (बंभसंतिजक्ख) पूर्वभव में शूलपाणि यक्ष था, जिसने महावीर की तपस्या में अनेक प्रकार के कठिन उपसर्ग उपस्थित किये थे। उपसर्ग का कोई असर न होने के बाद शूलपाणि यक्ष महावीर का भक्त बन गया और उसी समय से उसे ब्रह्मशान्ति यक्ष कहा जाने लगा। प्रारम्भिक ग्रन्थों में शूलपाणि यक्ष के कई उल्लेख प्राप्त होते हैं, किन्तु उनमें कहीं भी उसका ब्रह्मशान्ति यक्ष से सम्बन्ध नहीं बताया गया। इस आधार पर उमाकान्त शाह ने जो माना है कि जिनप्रभसूरि ने शूलपाणि और ब्रह्मशान्ति यक्षों की दो अलग-अलग परम्पराओं को मिला दिया था,[4] यह उचित ही है।

उपलब्ध प्रमाणों से ब्रह्मशान्ति यक्ष की परम्परा को ९वीं-१०वीं शती ई० के पूर्व नहीं ले जाया जा सकता है। ब्रह्मशान्ति यक्ष का निरूपण सबसे पहले **निर्वाणकलिका** (पादलिप्तसूरि III कृत, ल० ९०० ई०) एवं **स्तुतिचतुर्विंशतिका** (शोभनमुनिकृत, ल० ९७३ ई०) में हुआ है। जिनप्रभसूरि के अनुसार वि० संवत् १०८१ (= ई० १०२४) में सत्यपुर (सच्चउर-साचौर, राजस्थान) में

---

१. द्रष्टव्य, शाह, यू० पी०, "ब्रह्मशान्ति ऐण्ड कपर्दी यक्षज," **जर्नल आफ एम० एस० युनिवर्सिटी ऑव बड़ौदा**, खं० ७, अं० १, मार्च १९५८, पृ० ६३-६५।

२. **वही**, पृ० ५९-६५।

३. **विविधतीर्थकल्प**, (जिनप्रभसूरिकृत), सम्पा० जिनविजय, भाग १, सिंधी जैन ग्रन्थमाला—१०, शान्तिनिकेतन (बङ्गाल), १९३४, पृ० २८-३०।

४. शाह, यू० पी०, **पूर्वनिर्दिष्ट**, पृ० ६२-६३।

ब्रह्मशान्ति यक्ष विद्यमान थे।[१] पाल्हणपुत्र के **आबुरास** (सं० १२८९ = ई० १२३३) में भी मोढेरा (महेसाणा, उ० गुजरात) में ब्रह्मशान्ति यक्ष के पूजन का उल्लेख है। घाणेराव (पाली, राजस्थान) के महावीर मन्दिर (१० वीं शती ई०), कुम्भारिया (बनासकांठा, गुजरात) के महावीर और शान्तिनाथ मन्दिरों (११वीं शती ई०), सेवाणी (पाली, राजस्थान) के महावीर मन्दिर (११ वीं शती ई०), देलवाड़ा (सिरोही, राजस्थान) के विमलवसही (रङ्गमण्डप-भ्रमिका-१२वीं शती उत्तरार्ध ई०) और लूणवसही (१२३१ ई०) एवं ओसियां (जोधपुर, राजस्थान) की पूर्वी जैन देवकुलिका (११ वीं शती ई०) की ब्रह्मशान्ति यक्ष की मूर्तियाँ भी १०वीं से १३वीं शती ई० के मध्य श्वेताम्बर स्थलों पर ब्रह्मशान्ति की लोकप्रियता की साक्षी हैं।

निर्वाणकलिका में जटामुकुट, पादुका एवं उपवीत से शोभित, बड़े एवं तीक्ष्ण दांतों तथा भयङ्कर दर्शन वाले ब्रह्मशान्ति को चतुर्भुज कहा गया है। भद्रासन पर विराजमान यक्ष के दक्षिण करों में अक्षमाला और दण्ड तथा वाम हस्तों में छत्र और कमण्डलु दरशाया गया है।[२] शोभनमुनि की **स्तुति-चतुर्विंशतिका** में भी ब्रह्मशान्ति का चतुर्भुज स्वरूप ही विवेचित है। यक्ष के करों के आयुध **निर्वाणकलिका** के ही समान हैं।[३]

घाणेराव के महावीर मन्दिर की चतुर्भुज मूर्ति (दक्षिण का वेदिबन्ध) ब्रह्मशान्ति यक्ष की ज्ञात मूर्तियों में प्राचीनतम है। यक्ष के हाथों में वरदाक्ष, चक्राकार पद्म, छत्र और जलपात्र हैं।[४] किञ्चित् घटोदर एवं श्मश्रु और जटामुकुट से युक्त ब्रह्मशान्ति ललितमुद्रा में पद्म पर आसीन हैं।[५] ओसियां के महावीर मन्दिर के समीप की पूर्वी जैन देवकुलिका (दक्षिण का वेदिबन्ध) पर भी चतुर्भुज ब्रह्मशान्ति की मूर्ति है (चित्र १)। श्मश्रु और जटाजूट से शोभित तथा किञ्चित् घटोदर

---

१. **विविधतीर्थकल्प**, पृ० २९, लाइन २१-२३।

२. ब्रह्मशान्ति पिंगवर्णं दंष्ट्राकरालं जटामुकुटमण्डितं
पादुकारूढं भद्रासनस्थितमुपवीतालंकृतस्कन्धं चतुर्भुजं
अक्षसूत्रदण्डकान्वितदक्षिणपाणि कुण्डिकाछत्रालंकृतवामपाणिं चेति ॥

—**निर्वाणकलिका २१. १।**

(सम्पा० मोहनलाल भगवानदास, मुनि श्रीमोहनलालजी जैन ग्रन्थमाला ५, बम्बई, १९२६, पृ० ३८)

३. दण्डच्छत्रकमण्डलूनि कलयन् स ब्रह्मशान्तिः क्रियात्
सन्त्यज्यानि शमी क्षणेन शमिनो मुक्ताक्षमाली हितम् ॥
तप्ताष्टापदपिण्डपिंगलरुचिर्योऽधारयन्मूढतां
संत्यज्यानिशमीक्षणेन शमिनो मुक्ताक्षमालीहितम् ॥

—**स्तुतिचतुर्विंशतिका १६. ४।**

(सम्पा० एच० आर० कापडिया, बम्बई, १९२७).

४. इस लेख में यक्ष के हाथों के आयुधों की गणना निचले दाहिने हाथ से प्रारम्भ करके घड़ी की सूई की गति के क्रम में की गयी है।

५. द्रष्टव्य, ढाकी, एम० ए०, "सम अर्ली जैन टेम्पल्स् इन वेस्टर्न इण्डिया", **श्री महावीर जैन विद्यालय गोल्डेन जुबिली वाल्यूम**, बम्बई, १९६८, पृ० ३३२।

ब्रह्मशान्ति ललितमुद्रा में भद्रासन पर विराजमान हैं। आसन के समीप हंसवाहन उत्कीर्ण है। उनके करों में वरद्मुद्रा, स्रुक, पुस्तक एवं जलपात्र हैं।[1]

ब्रह्मशान्ति की सर्वाधिक मूर्तियाँ कुम्भारिया और देलवाड़ा के जैन मन्दिरों में हैं। ब्रह्मशान्ति के साथ हंस और गजवाहनों के अङ्कन के प्रथम दृष्टान्त इन्हीं स्थलों पर मिलते हैं। कुम्भारिया के महावीर और शान्तिनाथ मन्दिरों (नवचौकी एवं भ्रमिका वितान) में कुल पाँच मूर्तियाँ हैं।[2] ब्रह्मशान्ति के निरूपण में स्वरूपगत विविधता इसी स्थल पर दृष्टिगत होती है। सभी उदाहरणों में ब्रह्मशान्ति कुम्भोदर और चतुर्भुज तथा ललितमुद्रा में स्थित एवं दाढ़ी और मूँछों से युक्त हैं। एक अपवाद के सिवाय वाहन के रूप में यहाँ हमेशा गज का अङ्कन हुआ है। महावीर मन्दिर की पश्चिमी भ्रमिका के एक वितान पर अङ्कित ऋषभनाथ के जीवनदृश्यों में गोमुख यक्ष और अम्बिका यक्षी के साथ ब्रह्मशान्ति भी उत्कीर्ण है (चित्र २)। भद्रासन पर विराजमान ब्रह्मशान्ति के आसन के समक्ष हंस तथा करों में वरदमुद्रा, पद्म, पुस्तक एवं जलपात्र हैं। अन्य चार उदाहरणों में करण्ड-मुकुट, छन्नवीर, उपवीत आदि से मण्डित यक्ष के हाथों में वरद (या वरदाक्ष), छत्र, पुस्तक और जलपात्र (या फल) हैं (चित्र ३)। शान्तिनाथ मन्दिर की पश्चिमी भ्रमिका के वितान की मूर्ति में पुस्तक ऊर्ध्व दक्षिण कर में है और वाम करों में छत्र और पद्म प्रदर्शित हैं।[3]

विमलवसही में ब्रह्मशान्ति की तीन मूर्तियाँ हैं।[4] इनमें यक्ष चतुर्भुज और षड्भुज हैं। चतुर्भुज मूर्तियाँ देवकुलिका ५४ के समक्ष की भ्रमिका तथा नवचौकी के वितानों पर उत्कीर्ण हैं। पहले उदाहरण में ब्रह्मशान्ति की मूर्ति सुपार्श्वनाथ की मूर्ति के ऊपर अङ्कित है। घटोदर और श्मश्रुयुक्त ब्रह्मशान्ति यहां ललितासन में हैं और उनके करों में वरद, पद्म, पुस्तक और जलपात्र हैं। भद्रासन पर विराजमान यक्ष के पार्श्वों में दो चामरधारिणियों का भी अङ्कन हुआ है। दूसरी मूर्ति में भी यक्ष भद्रासन पर ललितमुद्रा में आसीन हैं और उनके हाथों में अक्षमाला, पुस्तक, छत्र और

---

१. महावीर मन्दिर (८वीं शती ई०) के गूढ़मण्डप पर दो ऐसी द्विभुज स्थानक मूर्तियाँ हैं, जिनकी ठिगनी शरीर रचना तथा उनका घटोदर एवं यज्ञोपवीत से युक्त होना, उनके ब्रह्मशान्ति यक्ष होने की सम्भावना व्यक्त करता है। इन मूर्तियों के करों में जलपात्र और पुस्तक प्रदर्शित हैं।

२. शान्तिनाथ मन्दिर की भ्रमिका एवं नवचौकी के वितानों, और नवचौकी की पीठ पर यक्ष की तीन, तथा महावीर मन्दिर के पूर्व और पश्चिम की भ्रमिका के वितानों पर दो मूर्तियाँ हैं।

३. शान्तिनाथ मन्दिर की पश्चिमी भ्रमिका के एक वितान की मूर्ति में ब्रह्मशान्ति महावीर के जीवनदृश्यों के मध्य उत्कीर्ण हैं। यहाँ ब्रह्मशान्ति के साथ यक्षी भी आमूर्तित है। सम्भव है यह महावीर के यक्ष-यक्षी का अङ्कन हो। महावीर के पारम्परिक यक्ष (मातङ्ग) के स्थान पर यहाँ ब्रह्मशान्ति का अङ्कन स्वतन्त्र यक्ष के साथ ही ब्रह्मशान्ति की महावीर के यक्ष के रूप में कुम्भारिया में निरूपण की परम्परा को भी स्पष्ट करता है।

४. सादरी स्थित पार्श्वनाथ (पूर्वी शिखर) और नाड्लाई स्थित शान्तिनाथ (पूर्वी वेदिबन्ध) मन्दिरों (पाली, राजस्थान, ११वीं शती ई०) की दो चतुर्भुज मूर्तियों की सम्भावित पहचान भी ब्रह्मशान्ति से की जा सकती है। यक्ष के हाथों में वरद्मुद्रा, छत्र (या पद्म), पद्म और जलपात्र प्रदर्शित हुए हैं। इन मूर्तियों में वाहन का अङ्कन नहीं हुआ है।

जलपात्र हैं। दोनों ही उदाहरणों में वाहन नहीं हैं। तीसरी मूर्ति रङ्गमण्डप से लगे वायव्य वितान पर उत्कीर्ण है (चित्र ४)। षड्भुज ब्रह्मशान्ति यहाँ त्रिभङ्ग में हैं। सुदीर्घ माला, हार, कुण्डल, यज्ञोपवीत एवं करण्डमुकुट से आभूषित, लम्बी दाढ़ी और मूँछोंवाले ब्रह्मशान्ति के वाम पार्श्व में हंस भी उत्कीर्ण है। यक्ष के दो हाथ वरद् और अभय में हैं और शेष में छत्र, पद्म, पुस्तक और जलपात्र धारण किया है। किञ्चित् बृहद्जठर यक्ष के दक्षिण और वाम पार्श्वों में आराधकों की स्थानक मूर्तियाँ निरूपित हैं। इन आराधकों के एक हाथ जयमुद्रा में ऊपर उठे हैं। इन आकृतियों के समीप दो चामरधारिणी बनी हैं। इनके दक्षिण और वाम पार्श्वों में क्रमशः ५ और ४ अन्य आकृतियाँ भी उकेरी हैं, जो सम्भवतः सेवकों की आकृतियाँ हैं। मूर्ति के दोनों छोरों पर हंस की पुनः दो मूर्तियाँ बनी हैं। इस प्रकार विमलवसही में ब्रह्मशान्ति के साथ हंस केवल एक उदाहरण में ही आकारित किया गया है, किन्तु करों में छत्र, पद्म एवं पुस्तक की उपस्थिति तथा यक्ष के श्मश्रुयुक्त और किञ्चित् घटोदर होने में एकरूपता है।

लूणवसही में ब्रह्मशान्ति की केवल एक ही मूर्ति मिलती है, जो रङ्गमण्डप से सटे अग्निकोण के वितान पर है (चित्र ५)। दाढ़ी-मूँछों, जटामुकुट, उपवीत एवं प्रलम्बमाला से युक्त षड्भुज यक्ष किञ्चित् घटोदर हैं। त्रिभङ्ग में अवस्थित यक्ष के दाहिने पार्श्व में हंस है। यक्ष के हाथों में वरदाक्ष, अभयमुद्रा, पद्म, स्रुक, वज्र और जलपात्र हैं। दोनों पार्श्वों में घट एवं मालाधारी सेवकों की चार आकृतियाँ हैं। इनके समीप हरबाजू अभयाक्ष और जलपात्र से युक्त चार अन्य पुरुषाकृतियाँ हैं। यज्ञोपवीत से युक्त ये आकृतियाँ सम्भवतः ब्राह्मण साधु हैं। विमलवसही की षड्भुज मूर्ति के समान यहाँ भी दोनों सिरों पर हंस की दो आकृतियाँ बनी हैं। विमलवसही और लूणवसही की मूर्तियाँ ब्रह्मशान्ति के निरूपण में पूरी तरह ब्राह्मण देवकुल के ब्रह्मा का प्रभाव दरशाती हैं। ब्रह्मशान्ति के साथ कई अन्य आकृतियों का अङ्कन-इन स्थलों पर उनकी विशेष प्रतिष्ठा का परिचायक है।

उमाकान्त शाह ने पाटण स्थित आदीश्वर मन्दिर एवं कुछ लघुचित्रों में ब्रह्मशान्ति के अङ्कन का भी उल्लेख किया है। आदीश्वर मन्दिर की मूर्ति में श्मश्रु और मूँछों से युक्त चतुर्भुज ब्रह्मशान्ति उपवीत एवं मुकुट से शोभित हैं और उनके हाथों में अक्षमाला, छत्र, पुस्तक और जलपात्र हैं।[1] जहाँ मूर्तियों में ब्रह्मशान्ति सर्वदा सौम्यमुख हैं, वहीं चित्रों में **निर्वाणकलिका** के निर्देशों के अनुरूप यक्ष को भयानक दर्शन वाला भी दिखाया गया है। छाणी ताड़पत्र-लघुचित्र में भयानक दर्शन वाले चतुर्भुज यक्ष के हाथों में पुस्तक, छत्र, स्रुक और वरद् प्रदर्शित हैं। ललितासनासीन यक्ष के समीप हंस भी अङ्कित है। पाटण से प्राप्त **कल्पसूत्र** के चित्रों में भी चतुर्भुज ब्रह्मशान्ति का अङ्कन हुआ है। यहाँ गजवाहन (?) वाले ब्रह्मशान्ति भद्रासनासीन और उपवीत तथा मुकुटमण्डित हैं। यक्ष के तीन करों में जलपात्र, दण्ड, छत्र हैं और एक हस्त प्रवचनमुद्रा में है।[2] संवत् १४७० (ई० १४१३) के वर्धमान-विद्यापट में चतुर्भुज ब्रह्मशान्ति का अत्यन्त रोचक अङ्कन हुआ है, जो ब्रह्मशान्ति यक्ष के निरूपण में ज्ञात परम्परा के स्थान पर जिनप्रभसूरि विवरणित "सत्यपुरतीर्थकल्प" का प्रभाव प्रतीत होता है, जिसमें ब्रह्मशान्ति को पूर्वभव में शूलपाणि यक्ष बताया गया है। "ब्रह्मशान्ति" अभिधानयुक्त इस चित्र में ललितमुद्रा में आसीन यक्ष का एक पैर वृषभ पर रखा है। यक्ष के तीन हाथों में प्रवचन,

१. शाह, यू० पी०, **पूर्वनिर्दिष्ट**, पृ० ६१-६२।

२. **वही**, पृ० ६१।

त्रिशूल और वरद हैं। एक हाथ की वस्तु स्पष्ट नहीं है।[1] त्रिशूल और वृषभ जैन परम्परा के शूलपाणि यक्ष का स्मरण कराते हैं, जिसका स्वरूप, जैसा कि आगे कहा जा चुका है, शिव से प्रभावित रहा है।

इस तरह स्पष्ट है कि ब्रह्मशान्ति यक्ष ल० ९वीं-१०वीं शती ई० में जैन देवकुल (श्वेताम्बर) में सम्मिलित हुए। उमाकान्त शाह ने ब्रह्मशान्ति यक्ष के स्वरूप पर ब्रह्मा का प्रभाव स्वीकार किया है। किन्तु इस प्रसङ्ग में विचार करने पर स्पष्ट होता है कि ब्रह्मशान्ति का स्वरूप कभी स्थिर नहीं हो सका, यही कारण है कि साहित्यिक परम्परा और प्रतिमाङ्कनों में स्पष्ट अन्तर दृष्टिगत होता है। वाहन के रूप में हंस के साथ ही गज और वृषभ का अङ्कन भी उपर्युक्त धारणा का ही समर्थन करता है। उपलब्ध मूर्तियाँ कभी ज्ञात परम्परा का निर्वाह करती नहीं दीखती हैं। उमाकान्त शाह ने हंस तथा हाथों में पुस्तक और स्रुक के आधार पर ब्रह्मा का प्रभाव स्वीकारा है। साथ ही यह भी बताया है कि मारवाड़ और पश्चिम भारत में ब्रह्मोपासकों की प्रबलता के कारण जैन धर्म में ब्रह्मा के स्वरूप वाले यक्ष की ब्रह्मशान्ति के रूप में कल्पना की गयी।[2] पश्चिम भारत में ब्रह्मा की बिखरी हुई स्वतन्त्र मूर्तियों के अतिरिक्त अजमेर के समीप पुष्कर स्थित ब्रह्मा मन्दिर तथा उत्तरी गुजरात में खेड् ब्रह्मा मन्दिर भी ब्रह्मा की लोकप्रियता के साक्षी हैं। ब्रह्मा की इस लोकप्रियता के कारण ही जैनों ने मोढेरा, साचौर, देलवाड़ा, कुम्भारिया तथा कुछ अन्य स्थलों पर ब्रह्मशान्ति की मूर्तियाँ स्थापित कीं।[3]

ब्रह्मशान्ति के शास्त्रीय-स्वरूप पर विचार करने से उस पर ब्रह्मा से अधिक विष्णु के एक अवतार स्वरूप-वामन का प्रभाव स्पष्ट होता है। **निर्वाणकलिका** में जटामुकुट, पादुका और उपवीत से युक्त ब्रह्मशान्ति अक्षमाला, दण्ड, छत्र और कमण्डलु से युक्त हैं। ग्रन्थ में ब्रह्मा से सम्बद्ध पुस्तक, स्रुक और हंसवाहन तथा यक्ष के चतुर्मुख होने का अनुल्लेख है। दूसरी ओर **अग्निपुराण** एवं **वैखानस आगम** जैसे ग्रन्थों में वामन के करों में छत्र, दण्ड और पुस्तक के होने का उल्लेख है।[4] उपवीत धारित वामन को कभी-कभी लम्बोदर भी बताया गया है। ज्ञातव्य है कि ब्रह्मशान्ति के साथ श्मश्रु, जटामुकुट, हंसवाहन तथा करों में पुस्तक और स्रुक केवल शिल्पाङ्कन में ही प्रदर्शित हुआ है।

साहित्य और शिल्प दोनों में प्रारम्भ में ब्रह्मशान्ति का चतुर्भुज स्वरूप आलेखित हुआ

---

१. शाह, यू० पी०, **पूर्वनिर्दिष्ट** पृ० ६१।

२. **वही**, पृ० ६२-६३।

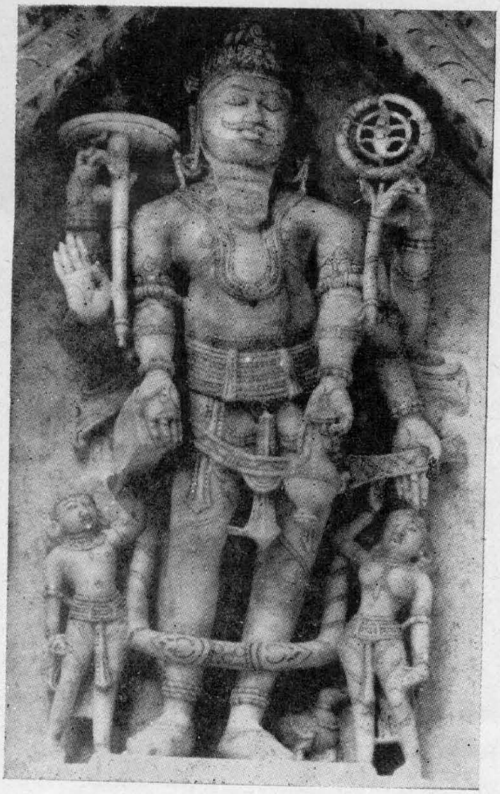
३. **वही**, पृ० ६२-६३।

४. छत्री दण्डी वामनः····**अग्निपुराण** ४९.५।

छत्रदण्डधरं कौपीनवाससं शिखापुस्तकमेखलोपवीत-

कृष्णाजिनसमायुतं····—**वैखानस आगम**

द्रष्टव्य, राव, टी० ए० गोपीनाथ, **एलिमेण्ट्स आव हिन्दू आइकानोग्राफी**, खण्ड १, भाग २, परिशिष्ट-सी, पृ० ३६; खण्ड १, भाग १, वाराणसी, १९७१ (पुनर्मुद्रित), पृ० १६३-६४; बनर्जी, जे० एन०, **दि डेवलपमेण्ट ऑव हिन्दू आइकानोग्राफी**, कलकत्ता, १९५६, पृ० ४१८।



षड्भुज ब्रह्मशान्ति, रंगमण्डप से लगा वायव्य विकर्ण वित
विमलवसही, १२ वीं शती ई०



षड्भुज ब्रह्मशान्ति रंगमण्डप से लगा अग्निकोण का
विकर्ण वितान, लूणवसही १२३१ ई०



ब्रह्मशान्ति, दक्षिणभित्ति, पूर्वी जैन देवकुलिका, क्षोसियाँ, ११ वीं शती ई०



ब्रह्मशान्ति (दाएँ), पश्चिमी भ्रमिका वितान, महावीर मन्दिर, कुम्भारिया, ११ वीं शती ई०



ब्रह्मशान्ति (दाएँ), पूर्वी भ्रमिका वितान, शान्तिनाथ मन्दिर, कुम्भारिया, ११ वीं शती ई०

है[1]। ब्रह्मशान्ति के षड्भुज स्वरूप की मूर्तियाँ १२वीं-१३वीं शती ई० में केवल देलवाड़ा के विमलवसही और लूणवसही में बनीं। साहित्यिक परम्परा जहाँ ब्रह्मशान्ति के निरूपण में केवल विष्णु के वामन स्वरूप का प्रभाव प्रदर्शित करती हैं, वहीं मूर्तियाँ ब्रह्मा और वामन स्वरूपों का समवेत प्रभाव दरशाती हैं। यह दूसरी बात है कि मूर्तियों में ब्रह्मा का प्रभाव अधिक मुखर है। हंस तथा करों में पद्म, पुस्तक, जलपात्र और दो उदाहरणों में स्रुक तथा श्मश्रु और मूँछों का प्रदर्शन स्पष्टतः ब्रह्मा के स्वरूप से प्रभावित है[2]। दूसरी ओर छत्र विष्णु के वामन-स्वरूप से अनुलक्षित है। पर मूर्तियों में ब्रह्मा के समान ब्रह्मशान्ति को कभी चतुर्मुख नहीं दिखाया गया। साथ ही **निर्वाणकलिका** के विवरण के अनुरूप कुछ चित्रों के अतिरिक्त ब्रह्मशान्ति को कभी भीषण दर्शन-वाला भी नहीं दिखाया गया है।[3] मूर्त उदाहरणों में ब्रह्मशान्ति के साथ पादुका[4] और दण्ड भी नहीं दिखाये गये हैं। इनके अतिरिक्त कुम्भारिया की मूर्तियों तथा पाटण से प्राप्त **कल्पसूत्र** के चित्रों में ब्रह्मशान्ति के साथ गजवाहन का अङ्कन भी किसी ज्ञात परम्परा से निर्देशित नहीं है। १४१३ ई० के वर्धमान-विद्यापट में ब्रह्मशान्ति का अङ्कन स्पष्टतः **विविध तीर्थकल्प** को शूलपाणि यक्ष की कथा परम्परा से प्रभावित है। यहाँ ब्रह्मशान्ति का निरूपण स्पष्टतः शिव से प्रभावित रहा है। इस प्रकार ब्रह्मशान्ति के निरूपण में न्यूनाधिक ब्राह्मण धर्म के तीनों प्रमुख देवों—ब्रह्मा, विष्णु, शिव—का प्रभाव देखा जा सकता है।

— व्याख्याता, कला-इतिहास विभाग,
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी–५

---

१. ब्रह्मशान्ति की द्विभुज मूर्ति का अकेला उदाहरण सेवाड़ी के महावीर मन्दिर के गूढ़मण्डप की उत्तरी भित्ति पर आलेखित है। श्मश्रु और पादुका से युक्त यक्ष के दाहिने हाथ में अक्षमाला और बायें में जलपात्र हैं। द्रष्टव्य, ढाकी, एम० ए०, **पूर्वनिर्दिष्ट**, पृ० ३३७-३८।

२. **बृहत्संहिता** ५७.४१; **मत्स्यपुराण** २५९.४०-४४ (मत्स्यपुराण में ब्रह्मा के एक बायें हाथ में दण्ड का भी उल्लेख हुआ है); **रूपमण्डन** २.६-७।

३. छाणी ताड़पत्र-लघुचित्र।

४. सेवाड़ी के महावीर मन्दिर की मूर्ति अकेला अपवाद है।

चित्र-सूची

चित्र—१: ब्रह्मशान्ति, दक्षिणभित्ति, पूर्वी जैन देवकुलिका, ओसियाँ, ११वीं शती ई०।

चित्र—२: ब्रह्मशान्ति (दाएँ), पश्चिमी भ्रमिका वितान, महावीर मन्दिर, कुम्भारिया, ११वीं शती ई०।

चित्र—३: ब्रह्मशान्ति (दाएँ), पूर्वी भ्रमिका वितान, महावीर मन्दिर, कुम्भारिया, ११वीं शती ई०।

चित्र—४: षड्भुज ब्रह्मशान्ति, रंगमण्डप से लगा वायव्य वितान, विमलवसही, १२वीं शती ई०।

चित्र—५: षड्भुज ब्रह्मशान्ति, रंगमण्डप से लगा अग्निकोण वितान, लूणवसही, १२३१ ई०।

आभार-प्रदर्शन

चित्र २, ३ अमेरिकन इन्स्टिट्यूट ऑव इण्डियन स्टडीज, वाराणसी तथा चित्र ४ आर्कियलाजिकल सर्वे ऑव इण्डिया, दिल्ली के सौजन्य से साभार।

जैनागम साहित्य में स्तूप*

सागरमल जैन

जैनागमों में स्तूप एवं स्तूप-मह का सर्वप्रथम उल्लेख हमें आचारांग सूत्र के द्वितीय श्रुत-स्कन्ध (आयारचूला) के तृतीय एवं चतुर्थ अध्ययनों में मिलता है[1]। आचारांग के पश्चात् अंग आगमों में स्थानांग[2] और प्रश्नव्याकरण[3] में; उपांग साहित्य में जीवाभिगम[4], जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति;[5] पुनः व्याख्यासाहित्य में हमें आवश्यकनिर्युक्ति[6], आवश्यकचूर्णि[7], व्यवहारचूर्णि तथा आचारांग,

* 'बौद्ध स्तूप' पर आयोजित अन्तर्राष्ट्रीय संगोष्ठी (प्रा०भा०सं० एवं पु० विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी) में पठित निबन्ध।

१(क). से भिक्खू वा भिक्खुणी वा गामाणुगामं दूइज्जमाणे·······रुक्खं वा चेइय-कडं, थूभं वा चेइयकडं······· णो·······णिज्झाएज्जा।

—आचारांग (द्वितीय श्रुतस्कन्ध-आयारचूला), ३।४७।

(ख). से भिक्खू वा भिक्खुणी वा जहा वेगइयाइं रूवाइं·······रुक्खं वा चेइय-कडं·······णो·······सुकडे ति वा, सुट्ठुकडे ति वा, "साहुकडे ति वा, कल्लाणे ति वा"।

—वही, ४।२१।

(ग). से भिक्खू वा भिक्खुणी वा·······थूभ-महेसु वा, चेतिय-महेसु वा·······तहप्पगारं असणं व पाणं वा······· णो पडिगाहेज्जा।

— वही, १।२४।

२. ·······तासि णं मणिपेढियाणं उवरिं चत्तारि-चत्तारि चेइयथूभा पण्णत्ता।

—स्थानांग, ४।३३९।

३(क). चिति-वेदि-खातिय-आराम-विहार-थूभ·······य अट्ठाए पुढविं हिंसंति मंदबुद्धिया।

—प्रश्नव्याकरण, १।१४।

(ख). और भी देखें—प्रश्नव्याकरण, ४।४।

४. तहेव महिंदज्झया चेतियरुक्खो चेतियथूभे पच्चत्थिमिल्ला मणिपेढिया जिणपडिमा।

—जीवाभिगम, ३।२।१४२।

५. ·······खिप्पामेव भो देवाणुप्पिआ तित्थगरचिइगं जावअणगारचिइगं च खीरोदगेणं णिव्वावेह, तए णं ते मेहकुमारा देवा तित्थगरचिइगं जाव णिव्वावेंति, तए णं से सक्के देविंदे देवराया भगवओ तित्थगरस्स उवरिल्लं दाहिणं सकहं गेण्हइ·······तए णं से सक्के वयासी सव्वरयणामूए महइमहालए तओ चेइअथूभे करेह।

—जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, २।३३।

६. निव्वाणं चिइगाई जिणस्स इक्खाग सेसयाणं च।
सकहा थूभ जिणहरे जायग तेणाहिअग्गित्ति॥ —आवश्यक निर्युक्ति, ४५।

७(क). तएणं से सक्के बहवे भवणपति जाव वेमाणिया एवं वयासीखिप्पामेव भो तओ चेइअ-थूभे करेह।

—आवश्यक चूर्णि, ऋषभनिर्वाण प्रकरण, पृ० २२३।

(ख). थूभाणं एगं तित्थगरस्स व सेसाणं एगूणस्स भाउय सयस्स।

—आवश्यक चूर्णि, अष्टपद चैत्य प्रकरण, पृ० २२७।

स्थानांग आदि आगमों की टीकाओं में स्तूप, चैत्यस्तूप एवं स्तूपमह का उल्लेख मिलता है[१]। आचारांग में स्वतन्त्र रूप से स्तूप शब्द का प्रयोग न होकर 'चैत्यकृत स्तूप' (थूभं, वा चेइयकडं)—इस रूप में प्रयोग हुआ है। यहाँ चेइयकडं शब्द के अर्थ को स्पष्ट कर लेना होगा। चेइयकडं शब्द भी दो शब्दों के योग से बना है—चेइय + कडं। प्रो० ढाकी[२] का कहना है कि कडं शब्द प्राकृत कूड या संस्कृत कूट का सूचक है, जिसका अर्थ होता है—ढेर (Heap), विशेष रूप से छत्राकार आकृति का ढेर। इस प्रकार वे "चेइयकडं" का अर्थ करते हैं—कूटाकार या छत्राकार चैत्य तथा थूभ को इसका पर्यायवाची मानते हैं। किन्तु मेरी दृष्टि में 'चेइयकडं' शब्द थूभ (स्तूप) का विशेषण है, पर्यायवाची नहीं। चेइयकडं थूभ (चैत्यीकृत स्तूप) का तात्पर्य है—चिता या शारीरिक अवशेषों पर निर्मित स्तूप अथवा चिता या शारीरिक अवशेषों से सम्बन्धित। सम्भवतः वे स्तूप जो चिता-स्थल पर बनाये जाते थे अथवा जिनमें किसी व्यक्ति के शारीरिक अवशेष रख दिये जाते थे, चैत्यीकृत स्तूप कहलाते थे। यहाँ कडं शब्द कूट का वाचक नहीं अपितु कृत का वाचक है। भगवती में कडं शब्द कृत का वाचक है[३]। पुनः कडं का कूट करने पर 'रुक्खं वा चेइयकडं' का ठीक अर्थ नही बैठेगा। "रुक्खं वा चेइयकडं" का अर्थ है—चिता-स्थल या अस्थि आदि के ऊपर रोपा गया वृक्ष। चेइयकडं का अर्थ पूजनीय भी किया जा सकता है। प्रो० उमाकांत शाह[४] ने यह अर्थ किया भी है, किन्तु मेरी दृष्टि में यह परवर्ती अर्थ-विकास का परिणाम है। अतः जैन साहित्य में स्तूप शब्द के अर्थ-विकास को समझने के लिए चैत्य शब्द के अर्थ-विकास को समझना होगा। संस्कृत कोशों में चैत्य शब्द के पत्थरों का ढेर, स्मारक, समाधि-प्रस्तर, यज्ञमण्डल, धार्मिक पूजा का स्थान, वेदी, देवमूर्ति स्थापित करने का स्थान, देवालय, बौद्ध और जैन मन्दिर आदि अनेक अर्थ दिये गये हैं[५]। किन्तु ये विभिन्न अर्थ चैत्य शब्द के अर्थ-विकास की प्रक्रिया के परिणाम हैं।

याज्ञवल्क्यस्मृति में श्मशान-सीमा में स्थित पुण्य स्थान के रूप में भी चैत्य शब्द का उल्लेख

१(क). एमेव य साहूणं, वागरणनिमित्तच्छन्दकहमादी।
बिइयं गिलाणतो मे, अद्धाणे चेव थूभे य॥
(ख). महुरा खमगा य, वणदेवय आउट्ट आणविज्जत्ति।
किं मम असंजतीए, अप्पत्तिय होहिती कज्जं॥
थूभ वि उ घण भिच्छू विवाय छम्मास संघो को सत्तो।
खमगुस्सग्गा कंपण खिंसण सुक्का कय पडागा॥
—व्यवहार चूर्णि, पंचम उद्देशक, २६, २७, २८।

२. प्रो० मधुसूदन ढाकी से व्यक्तिगत चर्चा के आधार पर उनका यह मत प्रस्तुत किया गया है।

३. "कडमाण कडे"—भगवती सूत्र, १।१।१।

४. "In both the above-mentioned cases, namely, cetita-thūbha and the cetita-rukkha, the sense of a funeral relic is not fully warranted."
—Studies in Jain Art, U. P. Shah, P. 53.

५. संस्कृत हिन्दी कोश—वामन शिवराम आप्टे, पृष्ठ ३२७।

हुआ है।[1] प्राचीन जैनागमों में भी चिता-स्थल पर निर्मित स्मारक को चैत्य कहा गया है। किन्हीं विशिष्ट व्यक्तियों के चितास्थल पर उनकी स्मृति हेतु चबूतरा बना दिया जाता था, जो चैत्य कहलाता था। कभी-कभी चबूतरे के साथ-साथ वहाँ वृक्षारोपण कर दिया जाता था, जिसे चैत्यवृक्ष कहा जाता था। यदि यह स्मृति-चिह्न छत्राकार होता था, तो यह चैत्य-स्तूप कहलाता था। वाचस्पत्यम् में मुखरहित छत्राकार के यक्षायतनों के लिए चैत्य शब्द का भी उल्लेख है[2]। सम्भवतः इस स्मृति-चिह्न में मृतात्मा (व्यन्तर) का निवास मानकर पूजा जाता था। इस प्रकार विशिष्ट मृत व्यक्ति के स्मारक / स्मृति-चिह्न पूजा-स्थलों के रूप में परिवर्तित हो गये और पूजनीय माने जाने लगे। पहले जहाँ व्यक्ति के शव को जलाया जाता होगा, वहाँ चैत्यवृक्ष और चैत्यस्तूप बनते होंगे। आगे चलकर व्यक्ति के किसी शारीरिक अवशेष अर्थात् अस्थि, राख आदि पर चैत्य या स्तूप बनाये जाने लगे। फिर मात्र उन्हें पूजने के लिए यत्र-तत्र उनके नाम पर चैत्य या स्तूप बने। मूर्तिकला का विकास होने पर चैत्य यक्षायतन और सिद्धायतन अर्थात् यक्ष-मन्दिर या जिन-मन्दिर के रूप में विकसित हुए। ईसा की छठी शताब्दी तक जैन साहित्य में चैत्य शब्द जिन-मन्दिर के अर्थ में भी प्रयुक्त होने लगा था और चैत्यालय, चैत्यगृह आदि जिन-मन्दिर के पर्यायवाची माने जाने लगे।

किन्तु जहाँ तक आचारांग में प्रयुक्त चैत्यकृत-स्तूप के अर्थ का प्रश्न है, उसमें उसका अर्थ है—किसी की स्मृति में उसके चिता-स्थल पर अथवा उसके शारीरिक अवशेषों पर निर्मित मिट्टी, ईंटों या पत्थरों की छत्राकार आकृति। प्रारम्भ में स्तूप किसी के चिता-स्थल अथवा अस्थि आदि शारीरिक अवशेषों पर निर्मित ईंट या पत्थरों की छत्राकार आकृति होता था। चैत्य-स्तूप के साथ-साथ चैत्य-वृक्षों का भी हमें आचारांग में उल्लेख मिलता है। प्रथम तो किसी व्यक्ति के दाह-स्थल या समाधि-स्थल पर उसकी स्मृति में वृक्षारोपण कर दिया जाता होगा और वही वृक्ष चैत्यवृक्ष कहलाता होगा। यद्यपि आगे चलकर जैन परम्परा में वह वृक्ष भी चैत्यवृक्ष कहलाने लगा, जिसके नीचे किसी तीर्थंकर को केवल ज्ञान उत्पन्न होता था। क्रमशः इन चैत्य-वृक्षों एवं चैत्य-स्तूपों की श्रद्धावान् सामान्यजनों के द्वारा पूजा की जाने लगी। आचारांग में जिन चैत्य-स्तूपों का उल्लेख है, वे चैत्य-स्तूप जैन परम्परा या जैनधर्म से सम्बन्धित हैं—ऐसा कहना कठिन है, क्योंकि उसमें आकार, तोरण, तलगृह, प्रासाद, वृक्षगृह, पर्वत आदि की चर्चा के सन्दर्भ में ही चैत्य-वृक्ष और चैत्य-स्तूपों का उल्लेख हुआ है। साथ ही जैनमुनि को स्तूप आदि को उचक-उचक कर देखने तथा स्तूपमह अर्थात् स्तूप-पूजा के महोत्सवों एवं मेलों में जाने का निषेध किया गया है।[3]

१. नयेयुरेते सीमानं स्थलाङ्गारतुषद्रुमैः।
सेतुवल्मीकनिम्नास्थिचैत्याद्यैरुपलक्षिताम् ॥ १५१ ॥
चैत्यश्मशानसीमासु पुण्यस्थाने सुरालये।
जातद्रुमाणां द्विगुणो दमो वृक्षे च विश्रुते ॥ २२८ ॥ —याज्ञवल्क्यस्मृति, व्यवहाराध्याय।

२. वाचस्पत्यम्, पृष्ठ २९६६।

३(अ). आचारांग (द्वितीय-श्रुतस्कन्ध-आयारचूला) १।२४; ३।४७; ४।२१ (इनके मूलपाठों के लिए देखें इसी लेख का सन्दर्भ क्रमांक १)।

(ब). से भिक्खू वा भिक्खुणी वा''''मडयथूभियासु वा, मडयचेइएसु वा''''''''णो उच्चारपासवणं वोसिरेज्जा। —वही, १०।२३।

स्मरणीय है कि यदि आचारांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध के रचनाकाल तक भी जैन स्तूप होते तो ऐसा सामान्य निषेध तो नहीं ही किया जाता। मात्र यह कहा जाता कि अन्य तीर्थिकों के स्तूप एवं स्तूप-मह में नहीं जाना चाहिए। इससे यही ज्ञात होता है कि आचारांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध के रचना-काल तक जैनेतर परम्पराओं में सामान्य रूप से स्तूप निर्मित होने लगे थे। सम्भवतः आचारांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध का रचनाकाल ईसा पूर्व की द्वितीय या तृतीय शताब्दी रहा होगा। क्योंकि इसके बाद मथुरा में जैन स्तूप मिलते हैं। अंग साहित्य में पुनः हमें स्थानांगसूत्र में नन्दीश्वर द्वीप के वर्णन प्रसंग में चैत्यस्तूप और चैत्यवृक्ष का उल्लेख मिलता है। मथुरा में, आचारांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध के अनुसार, महावीर के गर्भापहरण का चित्रण भी मिलता है, अतः मथुरा का स्तूप आचारांग का परवर्ती है। उसमें वर्णित चैत्यस्तूप और चैत्यवृक्ष जैन परम्परा से सम्बन्धित हैं, साथ ही उस समय तक न केवल चैत्यस्तूप बनने लगे थे, अपितु उस पर जिनमूर्तियों की स्थापना होने लग गयी थी। स्थानांगसूत्र में जैन चैत्यस्तूपों का निम्न उल्लेख प्राप्त होता है— 'नन्दीश्वरद्वीप के ठीक मध्य में चारों दिशाओं में चार अञ्जन पर्वत हैं। वे अञ्जन पर्वत नीचे दस हजार योजन विस्तृत हैं, किन्तु क्रमशः उनका ऊपरी भाग एक हजार योजन चौड़ा है। उन अञ्जन पर्वतों के ऊपर अत्यन्त समतल और रमणीय भूमि-भाग है। उस सम-भूमि-भाग के मध्य में चारों ही अञ्जन पर्वतों पर चार सिद्धायतन अर्थात् जिन-मन्दिर हैं। प्रत्येक जिन-मन्दिर की चारों दिशाओं में चार द्वार हैं। इन चारों द्वारों के आगे चार मुखमण्डप हैं। उन मुखमण्डपों के आगे चार प्रेक्षागृह या रंगशाला मण्डप हैं। पुनः उन प्रेक्षागृहों के आगे मणिपीठिकाएँ हैं। उन मणिपीठिकाओं पर चैत्यस्तूप हैं। प्रत्येक चैत्यस्तूप पर चारों दिशाओं में चार मणिपीठिकाएँ हैं और उन चार मणिपीठिकाओं पर चार जिन-प्रतिमाएँ हैं। वे सब रत्नमय, सपर्यंकासन (पद्मासन) की मुद्रा में अवस्थित हैं। पुनः चैत्यस्तूपों के आगे चैत्यवृक्ष हैं। उन चैत्यवृक्षों के आगे मणिपीठिकाओं पर महेन्द्रध्वज हैं। उन महेन्द्रध्वजों के आगे पुष्करिणियाँ हैं और उन पुष्करिणियों के आगे वनखण्ड हैं।'[1] इस सब वर्णन से ऐसा लगता है कि स्थानांग के रचनाकाल तक सुव्यवस्थित रूप से मन्दिरों के निर्माण की कला का भी विकास हो चुका था और उन मन्दिरों में चैत्य-स्तूप बनाये जाते थे और उन चैत्य-स्तूपों पर पीठिकाएँ स्थापित करके जिन-प्रतिमाएँ भी स्थापित की गई थीं। परवर्ती काल में बौद्ध परम्परा में भी हमें स्तूपों की चारों दिशाओं में बुद्ध-प्रतिमाएँ होने के उल्लेख मिलते हैं।

---

१. तेसि णं अंजणगपव्वयाणं उवरिं बहुसमरमणिज्जा भूमिभागा पण्णत्ता। तेसि णं बहुसमरमणिज्जाणं भूमि-भागाणं बहुमज्झदेसभागे चत्तारि सिद्धायतणा पण्णत्ता—

तेसि णं दाराणं पुरओ चत्तारि मुहमंडवा पण्णत्ता।
तेसि णं मुहमंडवाणं पुरओ चत्तारि पेच्छाघरमंडवा पण्णत्ता।
तेसि णं पेच्छाघरमंडवाणं पुरओ चत्तारि मणिपेढियाओ पण्णत्ताओ।
तासि णं मणिपेढियाणं उवरिं चत्तारि-चत्तारि चेइयथूभा पण्णत्ता।
तेसि णं चेइयथूभाणं उवरिं चत्तारि मणिपेढियाओ पण्णत्ताओ।
तासि णं मणिपेढियाणं उवरिं चत्तारि जिणपडिमाओ सव्वरयणामईओ संपलियंकणिसण्णाओ थूभाभिमुहाओ चिट्ठंति, तं जहा—रिसभा, वद्धमाणा, चंदाणणा, वारिसेणा।

—स्थानांग, ४।३३९।

स्थानांग एक संग्रह ग्रन्थ है और उनमें ईसा पूर्व से लेकर ईसा की चौथी शताब्दी तक की सामग्री संकलित है। प्रस्तुत सन्दर्भ किस काल का है यह कहना तो कठिन है, किन्तु इतना अवश्य कहा जा सकता है कि वह लगभग ईसा की प्रथम शताब्दी का होगा, क्योंकि तब तक जिन-मन्दिर और जिन-स्तूप बनने लगे थे। उसमें वर्णित स्तूप जैन परम्परा से सम्बन्धित हैं। यद्यपि यह विचारणीय है कि मथुरा के एक अपवाद को छोड़कर हमें किसी भी जैन-स्तूप के पुरातात्त्विक अवशेष नहीं मिले हैं। ऐतिहासिक दृष्टि से विश्वसनीय जैन-स्तूपों के साहित्यिक उल्लेख भी नगण्य हैं।

समवायांग एवं जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति में हमें चैत्यस्तूप के स्थान पर चैत्यस्तम्भ का उल्लेख मिलता है, साथ ही इन स्तम्भों में जिन-अस्थियों को रखे जाने का भी उल्लेख है।[1] अतः चैत्य-स्तम्भ चैत्य-स्तूप का ही एक विकसित रूप है। जैन परम्परा में चैत्यस्तूपों की अपेक्षा चैत्य-स्तम्भ बने, जो आगे चलकर मानस्तम्भ के रूप में बदल गये। आदिपुराण में मानस्तभ्म का स्पष्ट उल्लेख है।[2] जैनधर्म की दिगम्बर परम्परा में आज भी मन्दिरों के आगे मानस्तम्भ बनाने का प्रचलन है। शेष अंग-आगमों में भगवती सूत्र, ज्ञाताधर्मकथा और उपासकदशांग में हमें चैत्य-स्तूपों के उल्लेख तो उपलब्ध नहीं होते हैं, किन्तु अरिहंत चैत्य का उल्लेख अवश्य मिलता है।[3] यद्यपि ज्ञाताधर्मकथा में स्तूपिका (थूभिआ) का उल्लेख अवश्य है।[4] इतना निश्चित है कि इन आगमों के रचनाकाल तक जैन परम्परा में जिन-प्रतिमाओं और जिन-मन्दिरों का विकास हो चुका था। पुनः दसवें अंग-आगम प्रश्नव्याकरण में स्तूप शब्द का उल्लेख मिलता है, किन्तु उसमें उल्लिखित स्तूप जैन परम्परा का स्तूप नहीं है। सम्भवतः यहाँ ही हमें स्वतन्त्र रूप से स्तूप शब्द मिलता है, क्योंकि इसके पूर्व सर्वत्र चैत्य-स्तूप (चेइय-थूभ) शब्द का प्रयोग मिलता है। ज्ञातव्य है कि प्रश्नव्याकरण का वर्तमान में उपलब्ध संस्करण आगमों के लेखनकाल के बाद सम्भवतः ७वीं शताब्दी की रचना है। जैनधर्म में परवर्तीकाल में स्तूप-परम्परा पुनः लुप्त होने लगी थी। जैनधर्म में न तो प्रारम्भ में स्तूप-निर्माण और स्तूप-पूजा की परम्परा थी और न परवर्ती काल में ही वह जीवित रही। मुझे तो ऐसा लगता है कि ईसा पूर्व की द्वितीय एवं प्रथम शताब्दी से लेकर ईसा की

---

१. सोहम्मे कप्पे सुहम्माए सभाए माणवए चेइयक्खंभे हेट्ठा उवरिं च अद्धतेरस-अद्धतेरस जोयणाणि वज्जेत्ता मज्झे पणतीस जोयणेसु वइरामएसु गोलवट्टसमुग्गएसु जिण-सकहाओ पण्णत्ताओ।

—समवायांग, ३५।५।

२. मानस्तम्भमहाचैत्यद्रुमसिद्धार्थपादपान् ।
प्रेक्षमाणो व्यतीयाय स्तूपांश्चार्चितपूजितान् ॥

—आदिपुराण, ४१।२०।

३(अ). णणत्थ अरिहंस वा अरिहंत चेइयाणि वा अणगारे वा भावियप्पणो णीसाए उड्ढं उप्पयति जाव सोहम्मो कप्पो।

—भगवती सूत्र, ३।२।

(ब). अरहंतचेइयाइं वंदित्तए वा नमंसित्तए वा।

—उपासकदसांग, १।४५।

४(अ). उज्जलमणिकणगरयणथूभिय····।
(ब)मणिकणथूभियाए।

—ज्ञाताधर्मकथा, १।१८; १।८९।

पाँचवीं शताब्दी तक बौद्ध-परम्परा के प्रभाव के कारण ही जैन परम्परा में स्तूप-निर्माण और स्तूप-पूजा की अवधारणा विकसित हुई होगी, जो बौद्धों के पतन काल अर्थात् सातवीं, आठवीं शताब्दी के पश्चात् पुनः लुप्त हो गई, क्योंकि हमें आठवीं शताब्दी के पश्चात् की जैन रचनाओं में, केवल उन आगम ग्रन्थों की टीकाओं तथा मथुरा एवं वैशाली के ऐतिहासिक विवरण देने वाले ग्रन्थों को छोड़कर, जिनमें स्तूप शब्द आया है, कहीं भी जिन-स्तूपों का उल्लेख नहीं मिलता है।

१४वीं शताब्दी तक के जैन साहित्य में मथुरा में जैन स्तूपों के अस्तित्व के संकेत उपलब्ध हैं। उपाङ्ग साहित्य में जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति में हमें तीर्थंकर, गणधर और विशिष्ट मुनियों की चिताओं पर चैत्यस्तूप बनाने के उल्लेख भी मिलते हैं। ऐसे उल्लेख आवश्यकनिर्युक्ति में भी उपलब्ध हैं[१]। यद्यपि जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति और आवश्यकनिर्युक्ति निश्चित ही आगमों के लेखनकाल अर्थात् ईसा की छठी शताब्दी के पूर्व की रचना है। इस सबसे हमारी उस मान्यता की पुष्टि होती है, जिसके अनुसार ईसा पूर्व की द्वितीय एवं प्रथम शताब्दी से लेकर ईसा की प्रथम पाँच शताब्दियों में ही जैन परम्परा में स्तूप-निर्माण और स्तूप-पूजा की परम्परा रही और बाद में वह क्रमशः विलुप्त होती गई। यद्यपि चैत्य-स्तम्भों एवं चरण-चिह्नों के निर्माण की परम्परा वर्तमान युग तक जीवित चली आ रही है। इस आधार पर हम यह निष्कर्ष भी निकाल सकते हैं कि चैत्य-स्तूपों के निर्माण और उनकी पूजा की परम्परा जैनों की अपनी मौलिक परम्परा नहीं थी, अपितु वह लौकिक परम्परा का प्रभाव था। वस्तुतः स्तूप-निर्माण और स्तूप-पूजा की परम्परा महावीर और बुद्ध से पूर्ववर्ती एक लोकपरम्परा रही है, जिसका प्रभाव जैन और बौद्ध दोनों पर पड़ा। सम्भवतः पहले बौद्धों ने उसे अपनाया और बाद में जैनों ने। जैनागम साहित्य में मुझे किसी भी ऐतिहासिक जैन स्तूप का उल्लेख देखने में नहीं आया। जैन साहित्य में जिन स्तूपों-चैत्यों का उल्लेख है, उनमें व्यवहारचूर्णि में उल्लिखित मथुरा एवं आवश्यकचूर्णि में उल्लिखित वैशाली के स्तूप को छोड़कर देव-लोक (स्वर्ग), नन्दीश्वरद्वीप एवं अष्टापद (कैलाशपर्वत) आदि पर निर्मित स्तूपों के ही उल्लेख हैं, जिनकी ऐतिहासिकता संदिग्ध ही है। मथुरा के ऐतिहासिक स्तूप का प्राचीनतम उल्लेख व्यवहारचूर्णि में और व्यवहारसूत्र की मलयगिरि की टीका[२] में मिलता है। इसके सम्बन्ध में दिगम्बर और श्वेताम्बर साहित्य में अन्यत्र भी उल्लेख है। आवश्यकचूर्णि में वैशाली में मुनिसुव्रतस्वामी के स्तूप का उल्लेख है[३]। इस समग्र चर्चा से हम इस निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि जैन साहित्य में जो स्तूप-सम्बन्धी विवरण उपलब्ध हैं, उनमें ऐतिहासिक दृष्टि से मथुरा और वैशाली के प्रसंग ही महत्त्वपूर्ण हैं। उनमें भी वैशाली के सम्बन्ध में कोई पुरातात्त्विक प्रमाण नहीं मिले हैं। जैन धर्म में स्तूप-निर्माण और स्तूप-पूजा के पुरातात्त्विक प्रमाण अभी तक तो केवल मथुरा से उपलब्ध हुए

१(अ). महइमहालए तओ चेइअथूभे करेह, एगं भगवओ तित्थगरस्स चिइगाए, एगं गणहरस्स, एगं अवसेसाणं अणगाराणं चिइगाए।

—जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, २।३३, पृ० १५७-१५८।

(ब). आवश्यक निर्युक्ति, गाथा ४३५।

(मूल के लिए देखिए इसी लेख का सन्दर्भ क्रमांक ६)।

२. देखें—इसी लेख का सन्दर्भ क्रमांक ८।

३. वेसालिए णगरीए णगरणाभीए मुणिसुव्वय सामिस्स थूभो।

—आवश्यकचूर्णि (पारिणामिक बुद्धि प्रकरण), पृ० ५६७

हैं। वैशाली के स्तूप को मुनिसुव्रत का स्तूप कहा गया है। यद्यपि मथुरा के स्तूप को शिलालेख में बोदव-स्तूप कहा गया है, कहीं वह बौद्ध तो न हो ? दूसरे उसके पास से उपलब्ध पाद-पीठ पर अर्हत् नन्द्यावर्त का उल्लेख है[1], किन्तु प्रो० के० डी० बाजपेयी ने उसे मुनिसुव्रत पढ़ा है, कहीं ऐसा तो नहीं हो कि आवश्यकचूर्णीकार ने भ्रमवश उसे वैशाली में स्थित कह दिया हो[2]।

पुरातत्त्व की दृष्टि से मथुरा में न केवल जैन स्तूप के अवशेष उपलब्ध हुए हैं, अपितु अनेक आयागपटों पर भी स्तूपों का अंकन और स्तूप-पूजा के दृश्य उपलब्ध होते हैं। एक शिलाखण्ड में तो आसपास जिन-प्रतिमाओं और बीच में स्तूप का अंकन है। एक अन्य आयागपट पर किम्पुरुषों को स्तूप की पूजा करते हुए दिखाया गया है। मथुरा से उपलब्ध स्तूप-अंकन से युक्त अनेक आयागपटों पर शिलालेख भी हैं। इस सबसे इतना स्पष्ट हो जाता है कि इस काल में जैनों में स्तूप-निर्माण और स्तूप-पूजा की परम्परा रही है। स्तूप के आसपास जिन-प्रतिमा से युक्त शिलाखण्ड इसका सबसे महत्त्वपूर्ण प्रमाण है, किन्तु मथुरा में जो भी स्तूप और स्तूपों के अंकन सहित आयागपट मिले हैं, वे सभी ईसा पूर्वसे लेकर ईसा की तीसरी शताब्दी तक के ही हैं। ईसा की चौथी-पाँचवीं शताब्दी के बाद से न तो स्तूप मिलते हैं और न स्तूपों के अंकन से युक्त आयागपट ही। इस सम्बन्ध में Jain Art and Architecture, Chapter 6th and 10 th. विशेष रूप से द्रष्टव्य हैं[3]। इन पुरातात्त्विक प्रमाणों से भी मेरी इस मान्यता की पुष्टि होती है कि ईसा की तीसरी और चौथी शताब्दी के बाद जैनों में स्तूप-पूजा की प्रणाली लुप्त होने लगी थी।

व्यवहारचूर्णि और व्यवहारसूत्र की मलयगिरि टीका में मथुरा के देवनिर्मित स्तूप के निर्माण की कथा एवं उसके स्वामित्व को लेकर जैनों और बौद्धों के विवाद की स्पष्ट सूचना

१. An inscription (Lüders, List No. 47) dated 79 (A.D. 157) or 49 (A.D. 127), on the Pedestal of a missing image mentions the installation of an image of Arhat Nandiāvarta at the so-called Vodva stūpa built by the gods (deva-nirmita).

—Jaina Art and Architecture, A. Ghosh, vol. I. P. 53.

२. Śri Mahāvira commemoration, vol. I. Agra, P. 189-190.

६. मथुरायां नगर्यां कोऽपि क्षपक आतापयति, यस्यातापनां दृष्ट्वा देवता आदृता तमागत्य वन्दित्वा ब्रूते, यन्मया कर्तव्यं तन्ममाज्ञापयेद्भवानिति। एवमुक्ते सा क्षपकेण भण्यते, किं मम कार्यमसंयत्या भविष्यति, ततस्तस्या देवताया अप्रीतिकमभूत्। अप्रीतिवत्या च तयोक्तमवश्यं तव मया कार्यं भविष्यति, ततो देवताया सर्वरत्नमयः स्तूपो निर्मितः, तत्र भिक्षवो रक्तपटा उपस्थिताः अयमस्मदीयः स्तूपः, तैः समं सङ्घस्य षण्मासान् विवादो जातः, ततः सङ्घो ब्रूते—को नामात्रार्थे शक्तः, केनापि कथितं यथामुकः क्षपकः, ततः सङ्घेन स भण्यते—क्षपक! कायोत्सर्गेण देवतामाकम्पय, ततः क्षपकस्य कायोत्सर्गकरणं देवताया आकम्पनम् सा आगता ब्रूते—संदिशत किं करोमि, क्षपकेण भणिता—तथा कुरुत यथा सङ्घस्य जयो भवति, ततो देवताया क्षपकस्य खिंसना कृता, यथा एतन्मया असंयत्या अपि कार्यं जातं एवं खिंसित्वा सा ब्रूते—यूय राज्ञः समीपं गत्वा ब्रूत, यदि रक्तपटानां स्तूप ततः कल्ये रक्ता पताका दृश्यतां, अथास्माकं तर्हि शुक्ला पताका, राज्ञा प्रतिपन्नमेवं भवतु, ततो राज्ञा प्रत्ययिकपुरुषैः स्तूपो रक्षापितः रात्रौ देवताया शुक्ला पताका कृता, प्रभाते दृष्टा स्तूपे शुक्ला पताका, जितं सङ्घेन।

—व्यवहारचूर्णि, मलयगिरिटीका—पञ्चम उद्देशक, पृ० ८।

मिलती है। मलयगिरि लिखते हैं कि मथुरा नगरी में कोई क्षपणक जैन मुनि कठिन तपस्या करता था, उसकी तपस्या से प्रभावित हो एक देवी आयी। उसकी वन्दना कर वह बोली कि मेरे योग्य क्या कार्य है? इस पर जैन मुनि ने कहा—असंयति से मेरा क्या कार्य होना? देवी को यह बात बहुत अप्रीतिकर लगी और उसने कहा कि मुझसे तुम्हारा कार्य होगा, तब उसने एक सर्वं-रत्नमय स्तूप निर्मित किया। कुछ रक्तपट अर्थात् बौद्ध भिक्षु उपस्थित होकर कहने लगे यह हमारा स्तूप है। छः मास तक यह विवाद चलता रहा। संघ ने विचार किया कि इस कार्य को करने में कौन समर्थ है। किसी ने कहा कि अमुक मुनि(क्षपणक) इस कार्य को करने में समर्थ है। संघ उनके पास गया। क्षपणक से कहा कि कायोत्सर्ग कर देवी को आकम्पित करो अर्थात् बुलाओ। उन्होंने कायोत्सर्ग कर देवी को बुलाया। देवी ने आकर कहा—बताइये मैं क्या करूँ? तब मुनि ने कहा—जिससे संघ की जय हो वैसा करो। देवी ने व्यंग्यपूर्वक कहा—अब मुझ असंयति से भी तुम्हारा कार्य होगा। तुम राजा के पास जाकर कहो कि यदि यह स्तूप बौद्धों का होगा तो इसके शिखर पर रक्त-पताका होगी और यदि यह हमारा अर्थात् जैनों का होगा तो शुक्ल-पताका दिखायी देगी। उस समय राजा के कुछ विश्वासी पुरुषों ने स्तूप पर रक्त-पताका लगवा दी। तब देवी ने रात्रि को उसे श्वेत-पताका कर दिया। प्रातःकाल स्तूप पर शुक्ल-पताका दिखायी देने से जैन संघ विजयी हो गया[1]। मथुरा के देव-निर्मित स्तूप का यह संकेत किंचित् रूपान्तर के साथ दिगम्बर परम्परा में हरिषेण के बृहद्कथाकोश के वैरकुमार के आख्यान में तथा सोमदेवसूरि के यशस्तिलकचम्पू के षष्ठ आश्वास में व्रजकुमार की कथा में मिलती है। पुनः चौदहवीं शताब्दी में जिनप्रभसूरि ने भी विविधतीर्थकल्प के मथुरापुरीकल्प में इसका उल्लेख किया है[2]। सन्दर्भ में बौद्धों से हुए विवाद का भी किञ्चित् रूपान्तर के साथ सभी ने उल्लेख किया है।

इस कथा से तीन स्पष्ट निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं। प्रथम तो उस स्तूप को देव-निर्मित कहने का तात्पर्य यही है कि उसके निर्माता के सम्बन्ध में जैनाचार्यों को स्पष्ट रूप से कुछ ज्ञात नहीं था, दूसरे उसके स्वामित्व को लेकर जैन और बौद्ध संघ में कोई विवाद हुआ था। तीसरे यह कि जैनों में स्तूपपूजा प्रारम्भ हो चुकी थी। यह भी निश्चित है कि परवर्ती साहित्य में उस स्तूप का जैनस्तूप के रूप में ही उल्लेख हुआ है। अतः उस विवाद के पश्चात् यह स्तूप जैनों के अधिकार में रहा—इस बात से भी इन्कार नहीं किया जा सकता है। लेकिन यहाँ मूल प्रश्न यह है कि क्या उस स्तूप का निर्माण मूलतः जैन स्तूप के रूप में हुआ था अथवा वह मूलतः एक बौद्ध परम्परा का स्तूप था और परवर्ती काल में वह जैनों के अधिकार में चला गया?

इसे मूलतः बौद्ध परम्परा का स्तूप होने के पक्ष में निम्न तर्क दिये जा सकते हैं। सर्वप्रथम तो यह कि जैन परम्परा के आचारांग जैसे प्राचीनतम अंग-आगम साहित्य में जैन स्तूपों के निर्माण और उसकी पूजा के उल्लेख नहीं मिलते हैं, अपितु स्तूपपूजा का निषेध ही है। यद्यपि कुछ परवर्ती आगमों स्थानांग, जीवाभिगम, औपपातिक एवं जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति में जैन-परम्परा में स्तूपनिर्माण और स्तूपपूजा के संकेत मिलने लगते हैं, किन्तु ये सब ईसा की प्रथम शताब्दी की या उसके

१. वैरकुमारकथानकम्-बृहत्कथाकोश (हरिषेण) भारतीय विद्याभवन, बम्बई, १९४२ ई०, पृ० २२-२७।

२. व्रजकुमारकथा—पृ० २७०, षष्ठ आश्वास।

—यशस्तिलकचम्पू, अनु० व प्रकाशक—सुन्दरलाल शास्त्री, वाराणसी।

३. विविधतीर्थकल्प—मथुरापुरीकल्प।

पश्चात् की रचनाएँ हैं। दूसरे यदि जैन परम्परा में प्राचीन काल से स्तूप-निर्माण एवं स्तूप-पूजा की पद्धति होती तो फिर मथुरा के अन्यत्र भी कहीं जैन स्तूप उपलब्ध होते, किन्तु मथुरा के अतिरिक्त कहीं भी जैन स्तूपों के पुरातात्त्विक अवशेष उपलब्ध नहीं होते[१]। जैनधर्म के यापनीय-संघ की एक शाखा का नाम पंचस्तूपान्वय था। सम्भव है मथुरा के पंचस्तूपों की उपासना के कारण इसका यह नाम पड़ा हो। मथुरा यापनीय संघ का केन्द्र रहा है। इससे यही सिद्ध होता है कि जैनों में स्तूपपूजा की पद्धति थी। मथुरा के एक शिलाखण्ड के बीच में स्तूप का अंकन है और उसके आसपास जिन-प्रतिमायें हैं, इससे भी हम इसी निर्णय पर पहुँचते हैं कि जैनों में कुछ काल तक स्तूप निर्माण और स्तूप-पूजा प्रचलित थी। वैशाली में मुनिसुव्रतस्वामी के स्तूप का साहित्यिक संकेत है। यद्यपि बौद्ध परम्परा में मथुरा के अतिरिक्त अन्यत्र भी बौद्ध स्तूप और उनके अवशेष मिलते हैं। एक प्रश्न यह भी है यदि जैन धर्म में स्तूप-निर्माण एवं स्तूप-पूजा की परम्परा रही थी तो फिर वह एकदम कैसे विलुप्त हो गयी ?

यह सत्य है कि जहाँ बौद्ध परम्परा में बुद्ध के बाद शताब्दियों तक प्रतीकपूजा के रूप में स्तूप-पूजा प्रचलित रही और बुद्ध की मूर्तियाँ बाद में बनने लगीं। जब कि जैन परम्परा में ईसा पूर्व तीसरी शताब्दी से जिन मूर्तियाँ बनने लग गयीं। अतः जैनों में स्तूप बनने की प्रवृत्ति आगे अधिक विकसित नहीं हो सकी।

यह तर्क कि मथुरा का स्तूप मूलतः बौद्ध स्तूप था और परवर्तीकाल में बौद्धों के निर्बल होने से उस पर जैनों ने अधिकार कर लिया, युक्तिसंगत नहीं लगता, क्योंकि ईसा की प्रथम-द्वितीय शताब्दी से ही इसके जैन-स्तूप के रूप में उल्लेख मिलने लगते हैं और उस काल तक मथुरा के बौद्ध निर्बल नहीं हुए थे, अपितु शक्तिशाली एवं प्रभावशाली बने हुए थे। पुनः मथुरा से उपलब्ध आयागपटों पर मध्य में जिन-प्रतिमा और उसके आस-पास अष्टमांगलिक चिह्नों के साथ स्तूप का भी अंकन मिलता है। इससे यह पुष्ट हो जाता है कि जैनों में स्तूपनिर्माण और स्तूपपूजा की परम्परा का अस्तित्व रहा है। यापनीय नामक प्रसिद्ध जैन संघ की एक शाखा का नाम भी पंचस्तूपान्वय है। यदि ये प्रमाण नहीं मिलते तो निश्चित ही इसे मूलतः बौद्ध स्तूप स्वीकार किया जा सकता था। मैंने यहाँ पक्ष-विपक्ष की सम्भावनाओं को प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया है, विद्वानों को किसी योग्य निष्कर्ष पर पहुँचने का प्रयत्न करना चाहिए। फिर भी इस समग्र अध्ययन से मैं इस निष्कर्ष पर अवश्य पहुँचा हूँ कि जैन धर्म में स्तूपनिर्माण एवं स्तूपपूजा की पद्धति जैनेतर परम्पराओं से विशेष रूप से बौद्ध परम्परा के प्रभाव से ही विकसित हुई; पुनः वह चरण-चौकी (पगलिया जी), चैत्य-स्तम्भ, मान-स्तम्भ और जिन-मन्दिरों के विकास के साथ धीरे-धीरे विलुप्त हो गई है।

निदेशक, पा० वि० शोध संस्थान, आई. टी. आई. रोड, वाराणसी–५.

१. प्रो० टी० वी० जी० शास्त्री ने गन्तूर जिले के अमरावती से करीब ७ किलोमीटर दूर बड्डमाण गाँव में ईसा पूर्व तृतीय शताब्दी (२३६ ई० पू०) का जैनस्तूप खोज निकाला है। यहीं भद्रबाहु के शिष्य गोदास—जिनका नाम कल्पसूत्र पट्टावली में है—के उल्लेख से युक्त शिलालेख भी मिला है।

—दि० जैन महासमिति बुलेटिन, मार्च १९८५

JAINA RELIGION—ITS PLEA, PRACTICE AND PROSPECTS

A. S. Gopani

Religion and State are equally essential for the total progress of the society. While State looks after and provides the external or material needs of man's life just as it creates conditions and climate which facilitate Religion to operate, the Religion, in turn, organises, shapes, and nourishes man's internal or spiritual life. The State currently has acquired extra usefulness and importance since the entire mankind is madly persuing after material prosperity. But a time may come when the State can be wholly dispensed with as the man would either function under the dictates of his intuition or in accordance with the mandates he receives from the front-ranking leaders possessing genuine spiritual learnings. The most exalted goal for any society, according to Jainism, can only be the "spiritual excellence". The religion which shapes the man from within is coeval with the existence of the "world" itself.

The meaning of "religion" is comprehensive. It is in fact the religion that keeps the whole world well-knit and saves it from disintegrating. It secures peace and happiness here and emancipation from all fetters hereafter. It is concerned not merely with life after death : it indeed has much to do with the life that is lived here and now. On the operative side, it includes various types of disciplines and duties towards family, society, nation and the country as is inherent in the concept of the fourfold Saṅgha-organisation in Jainism. Only the supreme spiritual knowledge and its fullest expression can be the *summum bonum* of any human being's life. As this aim is to be attained in the existence as a human being and as this body is the only vehicle for that purpose, its efficiency is to be maintained as far as possible and the social set-up as well as the cultural environment should be such as would conduce or contribute to the fulfilment of this aim.

To a question why must one do good to others, a materialist has no logical reply. He will simply say (and finish with it) that the tendency is ingrained in human nature. But the spiritualist's thinking on that point is decisive and clear. To him the world is the manifest form of an all-pervasive God; that there is unity everywhere; and eternal happiness as well as internal bliss follows from realising this unified identity which in turn is realised by wiping out personal ego. This attitude makes it inevitable for everyone to leave aside his own self-centeredness and place other's good above his own. This philosophical attitude is also advocated by some Western thinkers among whom Kant and Greene are prominent. The problem of morality and immorality should be thought of and decided from

this viewpoint, based it must be on the axiomatic truth that we all are essentially one and the same.

I begin with this viewpoint because it is the largely shared one, indeed by adherents of several different religions. However, the Jaina viewpoint also, and equally, is capable of explaining the whole phenomenon of existence in the same convincing manner. According to the Jainistic standpoint, the Law of Karma is inexorable and ruthless in its operation. However, one must not desert duty towards his fellowmen by simply saying that an individual gets what he is destined to get according to his own past *karmas*. No religion denies, much less Jainism, to cultivate virtues as far and as much as is possible. It is the Jaina dictum that, as a category, the individual soul, as self and substance, is identical with every other being's soul. The difference that divides one being from the other is the Karmic covering—enveloping the soul of each individual. Thus do we see disparity between the more universally accepted view of God and the Jaina view of the individual self as a noumenonal being. However, underlying this disparity, there is basic unity which makes it obligatory for everyone to perform his duty towards others and subject onself to discipline which strengthens the foundation and structure of the whole social edifice. Compassion, in this case, has its own role to play. This can be carried out only if the body, which is the main vehicle, has "operational worthiness" and is in good order. This implies maintenance of its fitness, not for comforts and pleasures but for effectively meeting with the responsibilities towards society, that is to say, to fellow beings. The ultimate consequence of the basic logic of all the religious systems is essentially the same. Verily, no religion can afford to be anti-social.

Jainism advocates suspension of aliment unto death when one finds that one's continuing practically has no usefulness either for himself or for the society. This can also be interpreted to mean that the body is for others as much as for one's own self. There can, then, be no other justification worth the name. But let me also warn against equating Jaina's voluntary disintegration with suicide which is solely negative and self-destructive. If the ethical grounds of this Jaina practice are called into question, one would also want an answer why the Siddha Yogis of the Brahmanical religious systems also follow it in their own way of course. They too wound up their mortal coil when they notice that their mission on this plane is over.

The innermost secret of any religion, and for that matter that of Jainism, cannot be comprehended through sense-organs, nor can it be reached by intelect and mind. Its total perception is possible only after "realisation": which is why we find that the "seers",—the Ṛṣis and Arhatas,—of all religious systems preached Law only after attaining realization of the "Ultimate Truth" or "Ultimate Reality", whatever its nature may be. Assuredly, perfection in preaching is in no other way possible as human inperfections block the right perception.

It is in the very nature of a human being, whether he is a Brahminist or a Jaina, that he must strive hard for securing power, knowledge with happiness as end in view. No sensible human being has, and can have, any other ideal or objective. Discontent for the present conditions and environs and the attainment of the most ideal conditions and situation, thus is the motivating force behind all his activities. Intellectual development (which is the helping factor in his activities) is the distinguishing quality that places man above all sentient and conscient beings. He possesses the faculty of discrimination which he employs in distinguishing, separating truth from untruth. This unique equipment enables him to put forth effort to obtain mastery on Nature. He is not bothered by the fact that he is at the moment enslaved due to nescience, for he is confident that he possesses potential which he can bring to use, when he wills to work out his own absolute freedom. Hankering for this highest goal—ultimate liberation—is innate in him, providing, according to Jaina rackoning, he is a *bhavyā*, or eligible for emancipation.

Indeed there exist persons (though extremely few in number) who by nature or training are averse to the pleasures of the senses. Their perception is at once clear, penetrating and comprehensive. They are continually endeavouring to realize the eternal truth or abiding essence of the entity, through calm of mind and control of the sense-organs. Some do succeed and then they are designated "supremes". The rise and fall of a nation can be linked up directly with the presence or absence of such supermen.

When broadly divided, religion falls into two categories, namely eternal, or basic, and transitory, or changing. Ideology on which it rests or is founded is its permanent and principal limb; while the rites, rituals and ceremonious celebrations, symbols and images, temples and accessories etcetera, collectively form its subordinate of superficial limb which is renovated from time to time. The philosophy which, alongwith other things, treats of the relationships of soul with that of the complete annihilation of the *karmas* resulting into final release from the bondage, is for certain the "basic" one. What can happen if top priority is assigned to religion in the organisation and management of one's own life ? If we so did, the materialists state, we would from the start be deemed "failures" from the worldly standpoint. This doubtless can happen if sufficient discrimination is not exercised and no balance between the mundane and the supramundane persuits is maintained. A balance then should be the guiding principle in all activities and actions. The Jainas called it *viveka*, or *sadviveka*.

Various theories are advanced a proposal of the origin of the religious instinct in man. According to some, the religion was invented to explain the grand nature of the organized universe, the supposed (or imagined) miraculous background of certain awesome and sometimes inexplicable phenomena, and the concept and operation of Godhood behind these two. According to others—and

this is an anthropological view—it was traceable to the worship of one's departed relations who supposedly remain in a perpetually blissful state "somewhere" and from there help their kinsmen living on earth. There is, in fact, no dearth of theories on this subject. But it is almost certain that the religious instinct is as old as the human existence. If there is Bondage, there must, correspondingly, be Release and hence Freedom also. It is here where Religion comes in the picture.

Just as there is the presence of one or the other eternal element in the concept of Religion, this likewise is the potential for its realization. The secret of religion is beyond comprehension of mind; it can be cognised only by meditation for which it is necessary to strip the mind of the layers of impurities. Such and similar considerations have found place in the framework of all religious systems of the past and present.

In all the religious systems we come across three common principles, namely the Cosmic Law (God, or alternatively, the Law of Karman), indispensability of adequate knowledge (*jñāna*) of its form and nature for securing bliss, and the necessity of restricting and finally anulling the ego.

Two paths lead to this goal, namely, *nivṛtti* and *pravṛtti*, (inertia and activity). Knowledge alone and nothing else can constitute to the first : Pious activities, penance, etcetera the second. From the highest standpoint, religion can be one and only one. A variety of them which we see only represent its branches ramified in different regions, times, and differing local conditions. This then leads to a conclusion that future religious systems, too, will be preaching the same basic concepts and truths in a manner of course appropriate to those times. Time and again "path-makers" or "way-showers" are born to reorientate and reinterpret the Eternal Law and its corresponding form of religion to the then existing society. The cycle will go on for ever. Jainism, too, is no exception nor does it so claim. It rather boldly states about the periodic degradation (*avakālana*) and resurgence of "dharma" as Śrimad Bhagvad-Gītā from the brahmanic standpoint does.

Mankind at present is marching towards basic unity in all spheres of knowledge and directions. In the field of politics, the ideals and principles formulated by the United Nations Organisation are accepted and being followed as far as the national interests of an individual member-country permit. Almost all the countries are now-a-days economically interlinked. The frequent and often intimate contact between peoples of different sections, countries and continents, lends credence to the idea that the whole mankind is after all one and only one; this feeling is getting stronger. When the conditions such as these prevail everywhere, isolationism in the field of religion is not only impossible but also dangerous. Time has now come to bid goodbye to all the narrow, sectarian, conservative and reactionary thoughts in the domain of religion. Comparative studies of different religious systems of the world are now being undertaken with the result that the

mind and heart now tending to become large and liberal. Knowledge, power and bliss have now become the birthright of man. It is a sheer delusion (stemming from ignorance) that only a religion of a particular nation or a country is valid to the exclusion of others. To accelerate the speed of a man's progress and to make the external unity stable and sound, religious outlook shall have to be catholic, comprehensive, and right. Emphasis shall have to be shifted from routine ritualism to the purifying programme of the mind. To achieve this aim the will have to be steel.

It is a belief voiced by several and shared by some that the religions are on their way to extinction as they have served so far no really useful. But this belief has no real basis as can be seen from what the philosophers and scientists in the West have for some time been saying. Day in and day out various serious publications are seen in the market that testify to the fact that the distance between religion, pure philosophy, and science is daily diminishing as indeed it logically must.

The majority of writers in the West are now unanimous in proclaiming that man is the architect of his own fortune, that he himself has independently to work out his own redemption, that there is rebirth, that there is something which is sentient, conscious and distinct from the physical body which by itself is insentient and that there is an inviolable moral law which is supreme. The concept of the future religion will be vastly broader, accomodating as it will the knowledge of all kinds inside it as also a central ideal and guiding philosophy that all activities of times and climes from part of, and contribute to, the furtherance of the "universal religion". The final goal of life of each and every human being should be to achieve the ultimate goal of life here or anywhere and now or in any time. There is no other option.

Universal religion, as Wood indicates, can be one only, and Jainism has qualifications and intrinsic potential to play a significant role in its formulation. Therefore, it follows that we must be even-minded towards all the promulgators of the religious systems and to the sacred writings of all religions. However, tolerance alone is barely suffiicient. At best it is a passive if not totally negative an approach. On the contrary, we must adopt what is best in all of them and assimilate it in life so that it becomes our very way of life. Practice, and not profession, should be our aim. What Haribhadra sūri had said is valid for all times. He had said to the effect that he possesses no partiality for either Vīra or Kapila. He will accept and absorb everything from any religion whatsover, that stands to reason. Dogmatism deserves dismissal. Faith is one thing; fundamentalism is another.

ETHICAL PHILOSOPHY OF KUNDAKUNDA

Kamal Chand Sogani

In the history of Jainism, Kundakunda shines as a profound exponent of spiritualism. His thoughts are dedicated to evaluating objects and phenomena mystically. He justifies his approach by saying that people at large have not only listened to, and are intensely familiar with the dualities of life, but they also have experienced them a great deal; on the other hand they have not even chanced come across the mystical approach to life.[1] Kundakunda's works, therefore, strike a tranquil but dynamic note of spiritual inwardness. For him, nothing short of spiritual realisation can serve as the highest objective of human life. Only those who are profoundly interested in the spiritual way of life can benefit from his writings. He pursues the whole subject with intense earnestness with a view to giving a thorough mystical turn to the ordinary ways of man's thinking. His writings often have not been comprehended by those who are not equipped and are not capable of meeting the challenge of life. The intent of his works, if these works are not studied in their entirety and in the totality of their context, would escape since there are *gāthās* in his works which, taken singly, would mislead the reader. To illustrate : "the empirical viewpoint is false and the transcedental viewpoint is true.[2] Both the auspicious and inauspicious actions are evil.[3] There is no difference between merit and demerits.[4] They are like the fetters of gold and iron respectively.[5] Again, repentance for past misconduct, pursuit of the good, self-censure, confession before the Guru etc —all these constitute the pot of poison.[6] To say, 'our village, our town, our city, our nation' is self-delusion.[7] On forming a consistent view of his utterances, we find that, although he advises the individuals to dive deep into the depths of human self after abandoning mundane career, he does not ignore the momentousness of moral attitude. He may be the champion of supper-empirical view of life; yet he does not absolutely cast aside empirical view of life. For instance, in the *Samayasāra*, he says that the transcendental viewpoint which speaks about the real nature of objocts is fit to be known by the realisers of the highest spiritual experience. But those who fall short of the experience need be preached by means of empirical viewpoint.[8] While it is not unlikely that we cannot find much in his works which may enable us to form a systematic view of his ethical philosophy; even then, from whatever is available in his works, may shed light on his ethical thinking. In the present paper I shall endeavour to reconstruct his view of ethical philosophy, so that his concepts of right and wrong, good and evil, are properly formulated. As for ethics, I seem to feel that it should be confined to the realm of right and wrong, good and evil. The realm beyond this is the realm of metaphysics and mysticism, not of ethics. I,

therefore, shall not here talk about the supra-ethical character of life, however, important it may be for Kundakunda. What I intend to discuss here relates to some of the questions that arise in normative ethics, and meta-ethics in the context of the ethical views of Kundakunda.

At the outset, we come across certain presuppositions which Kundakunda has made in order to work out his moral philosophpy. The first presupposition made by him refers to the existence of the individual centres of consciousness which existed in the past, exist at present, and shall exist in future.[9] In other words, these centres of consciousness have been existing since beginningless time : They, moreover, will endure for ever. These are endowed with cognitive, effective and conative tendencies, by virtue of which they see and know, they like pleasure and fear suffering, and they are engaged in beneficial as well as harmful activities.[10] Secondly, according to Kundakunda, for everything that an individual does, he is responsible (*Pahu=Prabhu*). No other being can be held responsible for the actions which a person commits. To say that a person is held responsible for an action is to say that he could have done otherwise if he had chosen to do otherwise. Thus the ascription of responsibility to man is inconceivable without a free will. If a man is not his own sovereign, he cannot be free; therefore he cannot be held responsible and also he cannot be praised or blamed, punished or rewarded. Kundakunda seems to be aware of the fact that the assumption of responsibility and that of freedom are parts of the moral institution of life Frankena rightly remarks : "We must assume that people are normally free to do as they choose. If by nature, they were like ants, bees, or even monkeys, if they had all been thoroughly brain-washed, if they were all neurotically or psychotically compulsive throughout, or if they were all always under a constant dire threat from a totalitarian ruler of the work's kind, then it would be pointless to try to influence their behaviour in the ways that are characteristic of morality. Moral sanctions, internal or external, could not then be expected to have the desired effects."[11] Thirdly, Kundakunda points out that an individual is the doer of actions, right or wrong, good or evil. That he voluntarily performs actions, follows from the fact of his being a free agent. Again, and as a consequence, he is the enjoyer of the results of those actions.

After dealing with the presuppositions of morality in accordance with the ethical philosophy of Kundakunda, we may first proceed to consider what things, or kinds of things, have intrinsic value according to him. In other words, the question that confronts us is : what is intrinsically good or worthwhile in life according to Kundakunda ? The reply of Kundakunda seems to me to be this : The belief in the presuppositions is the first to be intrinsically desired. Kundakunda firmly holds that, without the belief in responsibility, freedom, and the individual centres of consciousness, nothing worthwhile can be achieved in life.[12] It is the root of the tree of moral life,[13] Besides this, compassion for all the living being,[14] a

whole of knowledge and virtue,[15] observance of five great vows,[16] virtues like contentment[17], forgiveness[18], modesty[19], moral emotions like fearlessness[20], and universal love[21], and propagation of values[22]—all these are intrinsically desirable. It should be borne in mind that it is the experience of these intrinsic values that is good in itself. Kundakunda states that good experience (*śubha bhāva*) is intrinsically valuable.[23] Kundakunda speaks of *śubha bhāva* to represent all that is intrinsically valuable[24]. It is a complex mental state comprising cognitive, conative and affective elements. The *Samayasāra* regards *bhāva, pariṇāma, adhyavasāya, citta* etc. as synonyms.[25]

We have dwelt upon the things that are intrinsically worthy. But the basic question that remains to be discussed is the definition of good or *śubha*. Kundakunda enumerates things that are *śubha*. Perhaps he does not face the question 'What is good or *śubha* ?' It is surprising that he does not give us any criterion of intrinsic goodness. Simple enumeration cannot lead us anywhere. I shall try to give the definition of good which, I believe, shall be in congruence with the utterances of Kundakunda. Thus we may say, *śubha* is an experience in tune with *ahiṁsā*. Since there are degrees of *ahiṁsā*, so there are degrees of *śubha* or good. The ingredients of this experience which is complex but unified are emotions, and knowledge issuing as a result of an end-seeking action. Satisfaction on the fulfilment of ends is the accompaniment of experience The implication of the definition of *śubha* or good is that goodness does not belong to things in complete isolation from feeling; a thing is good, because it gives rise to an experience in tune with *ahiṁsā*.

I wish to discuss this question a little further. The question as to what is *śubha* in the realm of ethics is like the question 'What is *dravya*' in the realm of metaphysics. The definition of *dravya* given by the Jaina *ācāryas* is : *Dravya* is that which is *sat* (being). Here 'being' is used in a comprehensive, and not particular, sense. However, no particular can be apart from being. We may logically say that being is the highest genus whereas the particulars are its species and the relation between the two is 'identity-in-difference'. Similarly, when I say that *śubha* is an experience in tune with *ahiṁsā*, I am using the term '*ahiṁsā*' in the comprehensive sense and not in a particular sense. No particular *śubha* can be separated from *ahiṁsā* and *ahiṁsā* manifests itself in all particular *śubhas*. In a logical sense, it can be said that *ahiṁsā* is the highest genus and particular *ahiṁsās* are its species, and the relation between *ahiṁsā* and *ahiṁsās* is a relation of identity-in-difference. For example, in non-killing and non-exploitation, though the identical element of *ahiṁsā* is present, yet the two are different So the above is the most general definition of *śubha* just like the definition of *dravya*. It may be noted here that we can understand 'being' only through the particulars since general being is unintelligible owing to its being abstract, though we can think of it factually, i. e. value neutrally. Similarly, the understanding of general *ahiṁsā* shall come only through

the particular examples of *ahiṁsā*, e. g. non-killing, non-exploitation, non-enmity non-cruelty etc., though we can think of it evaluatively. I may point out, in passing, that particular kinds of *ahiṁsā* are a matter of exploration. Every age develops many kinds of subtle *hiṁsā* which are a matter of exploration. Gross *ahiṁsā* like non-killing is easily recognisable but subtle *ahiṁsā* like non-exploitation is a matter of discovery. Thus different forms of *ahiṁsā* will ever be appearing before us and by our exploring outlook and tendencies. In fact, *ahiṁsā* presupposes a realm of living beings, both human and non-human. So *śubha* will be operative only in such a realm of living beings. In other words, the experience of *śubha* will always be in relation to living beings : No living beings, no *śubha*. Thus the definition of *śubha* as the experience in tune with *ahiṁsā* is the most general definition like the definition of *dravya* as that which is *sat*. Thc former can be thought of evaluatively, just as the latter can be thought of factually i e. value neutrally.

Thus all the goods represented by Kundakunda can stand the test of *ahiṁsā* in the comprehensive sense. We can speak of Kundakunda as a value-monist from the point of view of *ahiṁsā* and a value-pluralist from the point of view of things that are good in themselves. This theory of intrinsic goodness may be styled '*ahiṁsā*-utilitarianism'. This means that this theory considers ends tested by the criterion of *ahiṁsā* to be the general good which includes one's own good without any incosistency. This *ahiṁsā*-utilitarianism is to be distinguished from Hedonistic utilitarianism of Mill, but it has some resemblance with the Ideal-utilitarianism of Moore and Roshdall.

The next question that arises is : what is the criterion of the rightness of action ? In this life an individual passes through many situations and as a moral agent or as an adviser he has to take decisions. So the interrelated question is : what must we do or advise others to do in a certain situation ? Let me clarify this question. Suppose a man borrows a sword from his friend for self-defence for a particular period of time, shall he return it to him at the expiry of time when his friend is planning to kill his parents ? What would Kundakunda say ? Should the man keep his promise or break it ? Keeping in view the good to be produced by breaking the promise, Kundakunda, it seems to me, would advise him to break the promise. Thus the criterion of rightness of action, according to Kundakunda, is the greater balance of good over evil that may be engendered in a particular situation. It means that Kundakunda upholds teleological position as distinguished from the deontological one in which an action or a rule is intrinsically right irrespective of the goodness of the consequences. This is tantamount to saying that, in the ethical philosophy of Kundakunda, right cannot be separated from the good.

It is true that, from the study of his works, we find that nowhere does he talk of life-situations. He is the master of inwardness, and consequently he is concerned more with the moral worth of an action then its mere rightness. He

2

seems to be aware of the fact that there may be external rightness without there being any moral worth. Kundakunda is prone to transform the individual. In consequence, he discusses the rightness of an action from the standpoint of moral inwardness. For him an action which has no moral worth is morally evil though it may be right. So far as I have been able to understand Kundakunda, he stands for the moral transformation of an individual and seems to believe that if all the individuals take care of themselves, the external situations will always be in harmony with their moral attitude He, therefore, proclaims that mental inclination (*bhāva*) is the cause of virtue and vice.[26] The moral worth of an action depends on virtuous mental disposition (*śubha bhāva*) or good disposition. It is this virtuous mental disposition which, according to Kundakunda, entails merit (*puṇya*) and the disposition contrary to this entails demerit (*pāpa*).[27] In the *Samayasāra* he tells us that the mental inclination in *hiṁsā*, falsehood, possession, unchastity, and stealing entails demerit, whereas the mental inclination in *ahiṁsā*, truthfulness, non-possession, chastity and non-stealing entails merit.[28] In the *Pañcāstikāya* he avers that those actions which are fraught with indolence, which come from anger, conceit, deceit, and greed, which cause injury to others, and which culminate others, fall into the gamut of evil actions.[29] Besides, inordinate indulgence in carnal pleasures, to be subject to sensuous objects, to be occupied with anxiety-ridden mental states, to enjoy cruelty, fraudulence, thieving, and possesiveness, to employ knowledge in harmful activities—all these are evil inclinations.[30] If some evil action because of *aśhubha bhāva* is committed, Kundakunda prescribes the performance of repentance (*pratikramaṇa*), so that the consciousness of *śubha bhāva* is (indirectly) deepened Kundakunda considers *pratikramaṇa* to be so important that in the *Niyamasāra* he says that, if the performance of attentive *pratikramaṇa* is not possible because of the exhaustion of bodily vigour, one should at least have unflinching faith in it.[31]

It seems to me that, in a way, Kundakunda identifies right with the good and wrong with evil. *Śubha bhāva* is right and good : *Aśhubha bhāva* is wrong and evil. These two expressions seem to be one for Kundakunda. Leslia Stephen rightly remarks, "…. …. morality is internal. The moral law—has to be expressed in the form, "be this" not in the form, "do this" …. …. the true moral law says "hate not", instead of "kill not" …. …. the only mode of stating the moral law must be as a rule of character'.[32] Kundakunda believes in 'to be' and not merely in 'to do'. It means that 'being' should result in doing and 'doing' should be based on being. Kundakunda says that compassionate disposition should result in the act of kindness to a thirsty, hungry and distressed being with whom feels sympathetic suffering.[33] This comes to a point that Kundakunda adheres to the cultivation of morally good dispositions rather than to the doing of right actions either prudentially or impulsively or altruistically. This, in essence, seems to be the ethical philosophy of Kundakunda.

Notes and References

1. *Samayasāra* : 4.
2. *Ibid.*, 11.
3. *Ibid.*, 147.
4. *Pravacanasāra*—II. 77.
5. *Samayasāra*—146.
6. *Ibid.*,—306.
7. *Ibid.*,—325.
8. *Ibid* ,—12.
9. *Pañcāstikāya*—27, 30.
10. *Ibid.*,—122.
11. Frankena, *Ethics*, p. 59 (Prentice Hall).
12. *Darśana-pāhuḍa*—20.
13. *Ibid.*,—10.
14. *Pravacanasāra* II—65.
15. *Sīla-pāhuḍa*—2.
16. *Caritra-pāhuḍa*—30.
17. *Sīla-pāhuḍa*—19.
18. *Bhāva-pāhuḍa*—107.
19. *Ibid.*,—104.
20. *Samayasāra*—228.
21. *Caritra-pāhuḍa*—7.
22. *Ibid.*,—7.
23. *Bhāva-pāhuḍa* 76.
24. *Pravacanasāra* I—9,46.
25. *Samayasāra* 271.
26. *Bhāva-pāhuḍa* 2.
27. *Pañcāstikāya* 132.
28. *Samayasāra* 263-264.
29. *Pañcāstikāya* 139.
30. *Ibid.*,- 140.
31. *Niyamasāra* 154.
32. Leslie Stephen, *The Science of Ethics*, pp. 155-158,
33. *Pañcāstikāya* 137.

SOME PROBLEMS OF TRANSLATING EARLY JAINA TEXTS*

B. K. Khadabadi

Jaina works could be ancient, or pre-medieval, early medieval and later ones. They also could be mainly in Prakrit and Sanskrit. Translating these works in English, an act which must precede serious Jinistic studies, has to face several problems. I shall here prefer to restrict discussion to the problems of translating into English the early Prākṛta texts, namely canonical, exegetical and other cognate works.

The history of translation of early Jaina Prākṛta texts into English, unlike that of the Saṁskṛt and Pāli ones, is neither far long nor far wide. Hermann Jacobi's English translation of the *Ācārāṅga-sūtra* and the *Kalpa-sūtra* (Sacred books of the East, Vol. XXII, 1884) and next of the *Uttarādhyayana-sūtra* and the *Sūtrakṛtāṅga* (S. B. E. Vol. XVL, 1895) can be said to be the pioneering and systematically planned work in this field. Thereafter the translations of early Jaina Prākṛta texts—some complete, some in part and some in contextual form,—have been produced now and then by foreign[1] and Indian scholars, the recent notable attempts being by scholars like Taiken Honaki and K. C. Lalwani. In between Jacobi and the last-noted two scholars stand those like Hoernle, Barnett, Schubring, K. V. Abhyankar, A. N. Upadhye, H. B. Gandhi, N. V. Vaidya and a few other scholars. Taking a bird's eye-view of all such attempts we find that we as yet have not been able to arrive at the complete translation of even the main canonical texts into English, let away be that of the exegetical and other ones. Bringing out thorough critical editions of these texts and their English translation has been a long-awaited desideratum, without the achievement of which the prospects of Jaina studies in the Western and other foreign Universities are bleak

For translating an early Prākṛta text it is essential that we must have its critical edition. We so far possess critical editions of only a few canonical works. As regards translating the exegetical literature, this is yet to begin. But waiting too long for the critical editions of all these texts would considerably retard the translation task. It is hence advisable that efforts toward translating may go ahead, at present with the available editions of the texts.

The translator of course should be well equipped with the basic tools of the job—a good knowledge of Prākṛta grammar and lexicon of Jaina dogmatics, doctrines and philosophy of the concerned religio-historical and socio-cultural background[2], with ability to institute comparative studies[3], besides his possessing a more than ordinary command over Engligh language. He has carefully to take

into consideration the archaic and pithy nature of Prākṛta language and the peculiar style found in some of the texts.[4]

Though the text is in prose, at times the meaning in the English translation has to be supplemented with additional words put in brackets or with notes added at the foot. Otherwise clear expressivity of thought or idea cannot always be achieved in the translation.

Many a times a literal translation in English does not bring home the intended sense of the original text. In such context we have to honour, partly or wholly, the following dictum : A true translation should strike a balance between fidelity and creativity, between interpretation and objectivity.[5] Let me extend an example within my own experience : A literal translation of a line, सो धम्मो जत्थ दया[6] would be : That is religion where there is compassion. But, for clarity, I would render it as follows : *That is a true religion which has compassion as its basis.*

In the case of *Sūtras* we have to resort rather to the method of free translation, which is termed as 'छायानुवाद' by some scholars. Otherwise it is difficult to arrive at the intended meaning of the original. If the text is in verse the task of translating becomes still harder. A metrical translation in English demands a special qualification of English metrics, poetics and vocabulary on the part of the translator. Hence the translation in prose of such verified texts normally fares better. But when the Prākṛta text is just a contextual metrical portion by way of quotation of a verse or a few verses, one can translate them in free verse, which can bring variety and beauty to such work. I have carried in my studies this experiment at such contexts. The following verse and its rendering in free verse may be noted :

खम्मामि सव्व जीवाणं सव्वे जीवा खमंतु मे ।
मेत्ती मे सव्वभूदेसु वेरं मज्झं ण केण वि ॥[7]

I do forgive all beings ever;
May they forgive me too so !
Let me love one and all for sure,
Let me be an enemy of none ![8]

Such technique of translating in free verse can also be fruitfully used in the case of Prākṛta lyrical verses and religious ballads. I have rendered the entire 22nd Chapter, namely the *Rahanemijjam*, in the *Uttarādhyayana-sūtra*, in English free verse, free quartain[9], one or two of which can be reproduced

(39)[10]

Rajīmati noted Rahanemi's mind disturbed,
And (so also) his exertion defeated;
Losing not her presence of mind,
Her own self there she defended.

(40)

That daughter of the great King,
Steadfast in her restraint and vows,
Protecting the honour of her clan
And of family and virtue, spoke to him :

(41)

Were you handsome like Vaiśramaṇa,
Were you pleasing like Nalakūbera,
And the very Purandara incarnate were you,
I should have no desire for you.

At times we have to adjust the translation to the genius of the English expression while choosing a word or a phrase for the corresponding Prākṛta one in the original text. I was, a few days back, rendering the गोम्मट-थुदि[11] and could not be satisfied with the literal rendering of the last recurring line of the verses in the hymn, namely.

तं गोम्मटेसं पणमामि णिज्जं ।

by using 'bow' or 'bow down' for 'पणमामि', for it did not bring down the due sense of the original Prākṛta word, nor did it suit the English expression. After some serious thinking, the following translation struck to my mind and to my satisfaction :

Before that Gommaṭeśa ever I kneel ![12]

These are some of the problems, surely not exhaustive, of translating early Jaina works into English, discussed in general and also in the light of my own experiments. German scholars, as noted above, have been pioneers in translating into English the early Jaina texts, as also they have been so in Jaina studies in general. Then some other foreign and Indian scholars have tried their hands, now and then, at this work. It is high time that some more Indian scholars should come forward to take up this work on a systematized plan, so that it can encourage the Jaina studies among the Westerners as well as among those using English as medium in their higher learning.

Notes and References

* A summarised and revised version of thoughts presented at the 'Symposium on the Problems of Translating the Jaina Works', held at the P. V. Research Institute, Varanasi, in March 1981.

1. (i) For some more details in this regard, one can go through N. M. Tatia's (1) A Random Selection of Researches in Jainology by Foreigners, *Tulsī Prajñā*, Vol. V, Nos 9-10, and (2) *A further Selection of the Researches by Foreigners, Tulsī Prajñā*, Vol. V, Nos. 11-12.

(ii) We can also note in this context that some attempts of translating the early Jaina Prākṛta texts into German, French, Italian and Japanese languages also have been made.

2. *Vide* Jacobi's translation of जसोकामी as 'famous knight', *Sacred Books of the East*, Vol. XLV, 1895, p 118.

3. *Vide* Alsdorf's translation of वंतं इच्छसि आवेउं" (*Uttarādhyayanasūtra*, XXII, V. 42) as 'you intend to re-enter worldly life', in '*Vāntaṁ Āpātuṁ*'' *Kleine Schriften*, Glasenapp Stiftung, Band 10, Wiesbaden 1974, pp. 178-185.

4. After seeing some raw attempts at translating and elucidating some Jaina canonical verses and passages, I feel like remarking, after the manner of Hāla, as follows :

   अमयं खलु जिणवयणं सम्मगत्थं जे न याणंति ।
   अणुवाय-कज्जं पि कुणंति कह ते सज्झवंति ॥

   "The words of the Jina are indeed like ambrosia. Those who do not know their right meaning but venture to translate them, how can they fare well ?"

5. As concluded by the 'Poet-translators' Workshop' organized at Bhopal by the National Sāhitya Academy in September 1976.

6. The citation is from the *Niyamasāra-ṭīkā* (I. 6) of Padmaprabha.

7. The *Mūlācāra*, V. 43.

8. The *Vaḍḍārādhane* : a study, Dharwad 1979, p. 148.

9. To be published shortly.

10. The number of the *gāhā* in the Chapter.

11. (i) Attributed to Ācārya Nemicandra.
    (ii) I am aware that he belongs to the tenth century A D.; however, I am quoting the translation by way of an example.

12. The versified translation of the hymn, with introduction and critical notes, is to be published shortly.

GĀTHĀ-MUKTĀVALĪ : A NEWLY DISCOVERED RECENSION OF HĀLA'S SAPTA-ŚATAKA

H. C. Bhayani

I

A. Weber[1] distinguishes six different recensions of Hāla's *Sapta-Śataka* (popularly also called *Gāthā-Saptaśatī*) which he designated as : (1) the Vulgate, (2) X, (3) R, (4) S (=Sādhāraṇadeva's *Muktāvalī*), (5) T=The first Telinga recension), (6) W (=the second Telinga recension). Of these the recensions S and T basically depart from the other recensions in the arrangement of Gāthās. They arrange the Gāthās in subjectwise groups called Vrajyā (S) or Paddhati (T) from several anthologies of Saṁskṛta and Prākṛta Subhāṣitas. We are indeed familiar with this type of grouping and designation.

In the MSS. collection of the L. D. Institute of Indology exists a manuscript of a work called *Gāthā-muktāvalī* (GM) (No. 7812), which turns out to be one more recension of the *Sapataśataka*, different indeed from the aforenoted six recensions set up by Weber. GM is similar to Sādhāraṇadeva's *Muktāvalī* and the first Teling recension in that it also groups the Gāthās under different Paddhatis, Since its grouping is similar to that of the *Muktāvalī*, it differs from T, which first divides the Gāthās into Śat akas or Centu ries, and then subdivides each one of the centuries according to the subjects. Obviously, though influenced by S, GM shows considerable independence in the number and sequence of the group as well as the number and sequence of Gāthās within the groups.

The manuscript is incomplete. Only first 14 out of a total of 45 folios (reported in the list of contents for which see further) are preserved. The obverse of the first folio is blank. The manuscript folios measure 23×8 cm. Each side has ten lines and each line has forty letters on an average. The handwriting is bold and clear. The *paḍimātrā* (*pṛṣṭhamātrā*) is used. The Ms is carefully copied; there are therefore very few copying mistakes. No continuous serial numbering for the verses is given, but the verse within each group (Paddhati) are serially numbered. The Ms. breaks off after the word लडहृतणअं in the fourth verse of the स्त्री रूप-वर्णन-पद्धति ।

Over and above the fourteen of the text, we find two extra folios, one of which contains a complete list of contents of the whole manuscript. This folio, though unnumbered, seems to be in the same hand as the folios of the text proper. The list is reproduced below with the serial number added to the Paddhatis,

Accordingly, out of a total of 58 Paddhatis and 850 verses, we have in the preserved portion 14 Paddhatis (the 14th being incomplete) and 249 verses[2] (the last verse being incomplete).

The second extra folio has its portion at the right hand upper corner missing; hence the numbering on the back side is lost. On examination it turns out to be a folio belonging to another Ms. of GM. The obverse side begins with हिंस वशहं which exactly corresponds with the beginning of the 10th folio of our Ms., and the five letters are the final letters of verse no. 8 of the *Varṣā-paddhati*. But in the stray fōlio the verse is numbered as the 14th. The remaining verses of the group in this folio, from the 15th to the 17th, exactly correspond to the *Varṣā-paddhati* verses no. 16 to 28 in our Ms. This fact indicates that the different Mss. of the GM. recension varied in matter of the arrangement of verses within a group.

Although the number of Paddhatis contained in S and GM (60 and 58 respectively) is roughly the same, only 30 titles are common between the two recensions, our guide in drawing this conclusion is the GM list of contents. Also, the number of verses, their selection and ordering within the groups that are common, show so much variation between the two recensions (judging, of course, from the available portion of the GM) that we must recognise them as two distinct recensions. Although GM had S before it, it shows a high degree of independence in its classification as well as in its selection and ordering for each group. Of the 249 verses of the extant portion of GM, only 179 are common with S, and only the सुजन, दुर्जन, राजचाटु, दान and parts of the षडऋतुवर्णन and स्त्रीरूपवर्णन Paddhatis of GM. have substantial correspondence insofar as the selection (but not the number and sequence) of the verses is concerned. For the rest of the groups there are many omissions and several additions. Regarding the new verses we find, GM is in substantial agreement with the R recension. Besides the numerous verses which are absent in the Vulgate but which GM commonly shares with S and R, there are 15 verses in GM which are absent in S but available in R. Moreover, there are 7 verses in GM which are exclusively found in the T recension, 3 verses which are not found in any recension, but which Weber has noted as citatiōns in the Alaṁkāra literature, 2 verses which, although found in the Vulgate, are absent in S, and 15 which are not found in any recension and indeed not noted by Weber.

A most remarkable oddity to be noted about GM in this connection is that it has included several verses which are not in the Gāthā metre. The prominently glaring case is that of 29 verses in Skandhaka metre, all borrowed from the tenth Āśvāsaka of the *Setubandha*. The *Sūryaśtawana*, *sandhyā*, *Timira* and *Candrodaya-paddhatis* are constituted exclusively with these verses (excepting the last verse in the *Candrodaya-paddhati*). Besides this, I.2, I.8, II.6, III.14 are Skandhakas. Of these III.14 is the same as *Setubandha* III.10. I.4 and X.ii.12 are Gītis, the former being

the same as the second Cūlikā Paiśācī verse cited by Hemacandra under *Siddhahema* VIII. iv. 326 (the first verse, known to be the Maṅgala verse of the lost *Bṛhatkathā* and cited by Hemadandra under that Sūtra as also by Bhoja in the *Śṛṅgāraprakāśa* is also found in GM as I,3), and the latter is identical with the fourth verse in the Prastāvanā of the *Abhijñānaśākuntala.* Lastly, VI.16 in the Aparavaktra metre is also taken from the *Śākuntala.* It appears there as the opening verse of the fifth act.

One more fact to be noted about GM is that some of the verses it exclusively shares with S and/or R are also found in Bhuvanapāla's text of the *Gāthākośa*[3] (the *Chekokti-vicāra-līlā*), which also shares with GM a very large number of variants that are different from GM's readings.

These comparisons and facts show that, besides using S as its principal source, GM derived some material from S and T (which, together with Bhuvanapāla, had before them a text-tradition for some individual verses that was different from GM's), and for the rest it eclectically selected from a few other sources, not caring to restrict itself to the Gāthā verses.

II

CONCORDANCE OF GM. WITH S. AND G.

GM	S	G	Some other recension or source
1. हरपद्धति			
1	1. (1. नमस्कारव्रज्या)	1	
2	–	–	
3	–	–	
4	–	–	
5	238 (12. अनुरागव्र°)	69	
6	2 (नम°)	455	
7	–	–	
8	–	–	
2.			
1	3 (नम°)	151	
2	–	–	T. 11; W. 816
3	644 (कृष्णचरित्रव्र°)	89	
4	642 ,,	112	
5	245 (12. अनुरागव्र°)	114	
6	–	–	
3.			
1	664 (56. सुजनव्र°)	94	
2	673 ,,	250	
3	674 ,,	265	
4	672 ,,	224	
5	679 ,,	319	
6	677 ,,	272	
7	680 ,,	321	
8	670 ,,	320	
9	–	–	R. 452; W. 753
10	669 (सुज°)	282	
11	678 ,,	285	

12	666 (सुज°)	280	
13	671 ,,	113	
14	—	—	

4. दुर्जनप°

1	684 (58. दुर्जनव्र°)	248	
2	685 ,,	253	
3	686 ,,	135	
4	687 ,,	537	
5	689 ,,	688	

5. मनस्विप°

1	588 (31. मनस्विव्र°)	284	
2	—	—	R. 450; W. 752
3	—	—	W. 978

6. राजचाटव:

1	225 (11. चाटुव्र°)	364	
2	228 ,,	471	
3	213 ,,	—	R. 607; X. 613; W. 726
4	227 ,,	467	

7. नीतिप°

1	600 (24. साहसव्र°)	42	
2	128 (7. स्वरूपाख्यानव्र°)	251	
3	126 (,,)	243	
4	116 (6. जातिव्र°)	68	
5	109 (5. दृष्टान्तव्र°)	217	
6	127 (स्वरू°)	255	
7	599 (साह°)	245	
8	601 (35. विदग्धव्र°)	286	
9	111 (दृष्टा°)	310	
10	132 (स्वरू°)	191	

8. दानप°

1	602 (36. कृपणव्र°)	136	
2	662 (55. त्यागव्र°)	230	
3	660 (,,)	76	

9. अन्यापदेशप°

(1) हस्ती

1	95 (4. अन्यापदेशव्र°)	383	
2	100 (,,)	45	
3	104 ,,	527	
4	–	–	R. 668; W. 787
5	–	–	R. 669; W. 788
6	–	–	R. 670; W. 789
7	–	–	R. 671; W. 790
8	–	–	R. 672; W. 791
9	–	–	R. 673; T. 72; W. 792

(2) गौप°

1	597 (33. सौभाग्यव्र°)	460	
2	–	639	
3	–	640	
4	–	–	R. 587; W. 795

(3) हरिणप°

1	285 (13. प्रेमव्र°)	287	
2	571 (28. हरिणव्र°)	589	
3	–	620	
4	–	–	R. 597; W. 763
5	571 (हरिण°)	595	

(4) शुनकप°

1	598 (33. सौभाग्यव्र°)	689
2	690 (59. देवरव्र°)	690
3	507 (22. असतीव्र°)	664

(5) कपिप°

1	119 (6. जाति)	532
2	117 ,,	533
3	113 ,,	171

(6) भ्रमरप°

1	569 (27. मधुकरव्र°)	92
2	37 (2. वसंतव्र°)	331

3	593 (32. गुणव्र°)	139	
4	96 (4. अन्यापदेशव्र°)	387	
5	561 (मधु°)	442	
6	562 (,,)	444	
7	–	–	R. 484; W. 754
8	–	–	R. 501; W. 755
9	564 (मधु॰)	615	
10	563 ( )	–	R. 587; W. 161
11	565 (,,)	591	
12	566 (,,)	592	
13	–	–	T. 53; W. 819
14	568 (मधु°)	643	
15	–	–	
16	–	–	

(7) नर्मदाप°

1	594 (32. गुणव्र°)	579	
2	497 (22. असतीव्र°)	–	R. 574; W. 760
3	98 (4. अन्यापदेशव्र°)	549	

(8) अशोकप°

1	40 (2. वसन्तव्र°)	7	
2	93 (4. अन्यापदेशव्र°)	279	
3	172 (10. उच्चावचव्र°)	404	
4	51 (वस°)	405	

(9) पाटलाप°

1	102 (4. अन्यापदेशव्र°)	468	
2	694 (59. देवरव्र°)	469	
3	567 (27. मधुवरव्र°)	621	

(10) प्रकीर्णक

1	636 (46. मल्लिकाव्र°)	281	
2	121 (6. जातिव्र°)	392	
3	105 (4. अन्यापदेशव्र°)	–	R. 624; W. 768
4	12 (2. शरद्व्र°)	535	
5	626 (43. इक्षुव्र°)	–	S. 626 W. 740
6	112 (जाति°)	424	

7	688 (58. दुर्जनव्र°)	–	R. 594; W. 762
8	–	–	W. 982
9	99 (अन्या°)	172	
10	658 (54. सुभटव्र°)	402	
11	627 (इक्षु°)	–	R. 654; W. 776
12	12 (जाति°)	414	

11 षड्ऋतुवर्णनप°

(1) वसन्तप°

1	42 (2. वसन्तव्र°)	543	
2	43 ,,	544	
3	406 (19. रोदनव्र°)	586	
4	39 (वस°)	396	
5	47 (,,)	499	
6	50 (,,)	–	R. 664; W. 783
7	321 (14. मानिनीव्र०)	–	R. 658; W. 778
8	45 (वस°)	–	R. 659; W. 779
9	44 ,,)	–	R. 657; W. 777
10	397 (रोद°)	443	
11	–	–	
12	41 (वस°)	497	
13	32 ,,	128	
14	46 ,,	–	R. 660; W. 780
15	48 ,,	–	R. 663; W. 782
16	33 ,,	575	
17	49 ,,	–	R. 662; W. 781
18	35 ,,	311	
19	34 ,,	308	
20	31 ,,	219	
21	371 (16. विरहिणीव्र°)	412	
22	39 (वस°)	322	

(2) ग्रीष्मप°

1	54 (2. ग्रीष्मव्र°)	288	
2	402 (19. रोदनव°)	399	
3	–	–	
4	450 (21. सखीसमाश्वासनव्र°	70	

5	56 (ग्रीष्म°)	494	
6	82 (3. उत्प्रेक्षाव्र°)	–	R.547; W.758
7	–	–	
8	53 (ग्रीष्म°)	299	
9	195 (10. उच्चावचव्र°)	473	
10	198 ,,)	559	
11		–	T.267; W.845
12	–	–	

(3) वर्षाप°

1	63 (वर्षाव्र°)	539	
2	351 (16. विरहिणीव्र°)	336	
3	612 (40. अप्रगल्भव्र°)	170	
4	66 (वर्षा°)	315	
5	70 (वर्षा°)	584	
6	75 (,,)	584	
7	368 (विर°)	29	
8	370 ,,	386	
9	67 (वर्षा°)	567	
10	64 ,,	538	
11	400 (रोद°)	696	
12	403 (,,)	566	
13	62 (वर्षा°)	436	
14	72 (,,)	541	
15	73 (,,)	623	
16	76 (,,)	324	
17	237 (12. अनुरागव्र°)	67	
18	380 (विर°)	–	R. 615; W. 766
19	506 (22. असतीव्र°)	–	R. 616; W. 767
20	65 (वर्षा°)	–	Y. 420; W. 711
21	61 (,,)	177	
22	560 (27. मधुकरव्र°)	37	
23	–	638	R. 684
24	–	560	R. 608
25	88 (3. उत्प्रेक्षाव्र°)	394	
26	68 (वर्षा°)	578	

27	87 (उत्प्रे°)	564	
28	118 (6. जातिव्र°)	102	

(4) शरत्प°

1	–	–	
2	11 (2. शरद्व्र°)	434	
3	13 ,,	624	
4	9 ,,	186	
5	92 (3. उत्प्रेक्षाव्र°)	563	
6	79 (3. उत्प्रेक्षाव्र°)	75	
7	86 (,,)	263	
8	17 (शर°)	691	
9	147 (8. वर्णनाव्र°)	692	
10	500 (2?. असतीव्र°)	693	
11	–	–	T. 90; W. 821
12	488 (अस°)	9	
13	22 (शर°)	695	
14	23 (2. हेमन्तव्र°)	–	R. 640; W. 769
15	574 (29. हालिकव्र°)	568	
16	575 (,,)	569	
17	645 (50. प्रत्यूषव्र°)	606	
18	10 (शर°)	562	
19	14 (,,)	625	
20	15 (,,)	681	
21	16 (,,)	684	

(5) हेमनाप°

1	30 (2. हेमन्तव्र°)	77	
2	18 (,,)	109	
3	20 ,,	329	
4	21 ,,	330	
5	24 ,,	–	S. 641; W. 770
6	691 (59. देवरव्र°)	–	R. 642; W. 771
7	25 (हेम°)	–	R. 643; W. 772
8	26 ,,	–	R. 644; W. 773
9	27 ,,	–	R. 645; W. 730
10	28 ,,	–	R. 646; W. 745

11	29 ,,	–	R. 647; W. 774
12	– ,,	–	T 229; W. 834
13	66 (22. असतीव्र°)	66	
(6) शिशिरप°			
1	487 (22. असतीव्र°)	8	
2	19 (2. हेमन्तव्र°)	238	
3	193 (10. उच्चावचव्र°)	458	
4	–	–	T. 556; W. 925
5	–	–	
11. सूर्यास्तमनप°			
1	–	–	Setubandha 10.6
2	–	–	,, 10.8
3	–	–	,, 10.97
4	–	–	,, 10.10
5	–	–	,, 10.11
6	–	–	,, 10.14
12. सन्ध्याप°			
1	–	–	,, 10.16
2	–	–	,, 10.20
3	–	–	,, 10.23
4	–	–	,, 10.24
13. तिमिरप°			
1	–	–	,, 10.27
2	–	–	,, 10.28
3	–	–	,, 10.29
4	–	–	,, 10.30
14. चन्द्रोदयप°			
1	–	–	,, 10.31
2	–	–	,, 10.34
3	–	–	,, 10.38
4	–	–	,, 10.40
5	–	–	,, 10.41
6	–	–	,, 10.42
7	–	–	,, 10.43

8	–	–	,,	10.44
9	–	–	,,	10.45
10	–	–	,,	10.46
11	–	–	,,	10.47
12	–	–	,,	10.50
13	–	–	,,	10.51
14	–	–	,,	10.52
15	–	–	,,	10.53
16	219 (11. चाटुव्र°)	300		

15. स्त्रीरूपवर्णनप°

1	153 (8. वर्णनाव°)	234		
2	136 ,,	271		
3	138 ,,	303		
4	–	–		W. 969

III

GM. VERSES NOT FOUND IN WEBER'S EDITION OF THE SAPTAŚATAKA

The verses are given according to the Paddhati and the serial number therein. We have supplied the Sanskrit chāyā also.

1. जा थेरं व हसंती कइ-वअणंबुरुह बद्ध-विणिवेसा ।
दावेइ भुवण-मंडलमण्णं चिअ जअइ सा वाणी ॥

(The Maṅgala Gāthā)

[या स्थविरमिव हसंती कवि-वदनाम्बुरुह-बद्ध-विनिवेशा ।
दर्शयति भुवन-मण्डलमन्यमेव जयति सा वाणी ॥]

2. संझा-पणाम-घडिओ गिरि-तणआ-विहुअ-वाम-हत्थ-विहडिओ ।
हसिऊण मुक्क-सलिलो एक्क-करेण णिअमंजली जेण कओ ॥

(12)

[सन्ध्या-प्रणाम-घटितो गिरि-तनया-विधुत-वाम-हस्त-विघटितो ।
हसित्वा मुक्त-सलिल एक-करेण नियमाञ्जलिर्येन कृतः ॥]

3. पनमत पनअ-प्पकुपित-कोली-चलनग्ग-लग्ग-पटिबिंबं ।
तससु नख-तप्पनेसुं एकातस-तनु-थलं लुद्दं ॥

(13)

[प्रणमत प्रणय-प्रकुपित-गौरी-चरणाग्र-लग्न-प्रतिबिम्बम् ।
दशसु नख-दर्पणेषु एकादश-तनु-धरं रुद्रम् ॥]

4. नच्चंतस्स य लीला-पाउक्खेवेन कंपिता वसुधा ।
उच्छल्लंति समुद्दा सइला निपतंति तं हलं नमत ॥

(14)

[नर्तंतश्च लीला-पादोत्क्षेपेन कम्पिता वसुधा ।
उच्छलन्ति समुद्राः शैला निपतन्ति तं हरं नमत ॥]

5. ससिहंड-मंडणाणं समोहनासाण सुरअण-पिआणं ।
गिरिस-गिरिंद-सुआणं संघाडो वो सुहं देउ ॥

(17)

[शशि-खण्ड(स-शिखण्ड)-मण्डनयोः स-मोह-नाश(स-मोहनाश)योः सुरजन(सुरत्न)-प्रिययोः ।
गिरिश-गिरीन्द्रसुतयोः संघाटी वः सुखं (शुभं) ददतु ॥]

6. ओंकार-वंक-धणुणो पढम-पुलिंदस्स णमह पुण्णे चलणे ।
णं मुअंति चडुल-जीहा पासल्लं जाण सारमेया देया ॥

(I 8)

[ओंकार-वक्र-धनुषः प्रथम-पुलिन्दस्य नमत पुण्ये चरणे ।
न मुञ्चन्ति चटुल-जिह्वाः पार्श्वं ययोः सारमेयाः····(?) ॥]

7. दणुइंद-रुहिर-लित्तो सहइ उविंदो णह-प्पहावलि-अरुणो ।
संझा-वहु-अवऊढो णव-वारिहरु व्व विज्जुला-पडिभिन्नो ॥

(II 6)

[दनुजेन्द्र-रुधिर-लिप्तः शोभते उपेन्द्रो नख-प्रभावल्यरुणः ।
सन्ध्या-वध्ववगूढो नव-वारिधर इव विद्युत्प्रतिभिन्नः ॥]

8. ते विरला सप्पुरिसा जे अभणंता घडंति कज्जालावे ।
थोअ च्चिअ ते वि दुमा जे अभणिअ-कुसुम-णिग्गमा देंति फलं ॥

(III 14)

[ते विरलाः सत्पुरुषा ये अवदन्तो घटयन्ति कार्यालापान् ।
स्तोका एव तेऽपि द्रुमा ये अज्ञात-कुसुम-निर्गमा ददति फलम् ॥]

9. मडहुल्ल आए किं तुह इमीअ किं वा दलेहिं तलिणेहिं ।
आमोए महुअर मालईअ जाणिहिसि माहप्पं ॥

(VI 15)

[लघुतया किं तव अस्याः किं वा दलैः तलिनैः ।
आमोदे मधुकर मालत्याः ज्ञास्यसि माहात्म्यम् ॥]

10. अहिणव-महु-लव-भाविअं तह परचुंबिअ चूद-मंजरिं ।
कमल-वसहि-मित्त-णिव्वुदो महुअर विसुमरिदो सि णं कहं ॥

(VI 16)

[अभिनव-मधु-लव-भावितां तथा परिचुम्ब्य चूत-मञ्जरीम् ।
कमल-वसति-मात्र-निर्वृतो मधुकर विस्मृतोऽसि तां कथम् ॥]

11. एक्कु च्चिअ दुव्विसहो विरहो मारेइ गअवई भीमो ।
किं पुण गहिअ-सिलीमुह-समाहवे फग्गुणे पत्ते ॥

(XI 11)

[एक एव दुर्विषहो विरहो (विरथो) मारयति गत-पतिकाः (गज-पतीन्) भीमः ।
किं पुनर्गृहीत-शिलीमुख-समाधवे फाल्गुने प्राप्ते ॥]

12. डहिऊण णिरवसेसं ससावअं सुक्क-रुक्खमारूढो ।
किं सेसं ति दवग्गी पुणो वि रण्णं पुलोवेइ ॥

(XII 7)

[दग्ध्वा निरवशेषं स-श्वापदं शुष्क-वृक्षमारूढः ।
किं शेषमिति दवाग्निः पुनरपि अरण्यं प्रलोकयति ॥]

13. इसि (ईसीसि) चुंबिआइं भसलेहिं सुकुमार-केसर-सिहाइं ।
ओदंसअंति दअमाणा पमदाओ सिरीस-कुसुमाइं ॥

(XII 12)

[ईषदीषच्चुम्बितानि भ्रमरैः सुकुमार-केशर-शिखानि ।
अवतंसयन्ति दयमानाः प्रमदाः शिरीष कुसुमानि ॥]

14. चंद-णिमिएक्क-चलणा णह-भमिर-मराल-णिमिअ-बीअ-पआ ।
कमल-वण-दिण्ण-हत्था सरअ-सिरी भुवणमोअरइ ॥

(XIV 1)

[चन्द्र-न्यस्तैक-चरणा नभोभ्रमन्मराल-न्यस्त-द्वितीय-पदा ।
कमल-वन-दत्त-हस्ता शरच्छ्रीर्भुवनमवतरति ॥]

15. सा माह-मास-गोसग्ग-मज्जिरी तं पि दिन्न-पुण्णग्गी ।
मिलिआ गोला-तूहे दुवे वि तुम्हे धम्मिट्ठा ॥

(XVI 5)

[सा माघ-मास-प्रातर्मज्जनशीला त्वमपि दत्त-पुण्याग्निः ।
मिलितौ गोदा-तटे द्वावपि युवां खलु धर्मिष्ठौ ॥]

Besides these there are twentynine verses taken from Setubandha X. The GM. variants are noted at the end.

GM. VARIANTS FOR THE GĀTHĀS GIVEN IN W.

(B. stands for Bhuvanapāla's text of the *Saptaśataka*)

W.	GM.			Variants
7	IX	viii	1	पा अप्पहरं.
37	X	iii	22	°भमाइण° (B); °वुड्डुव्वु ड्डुणिवुड्ड° (B).
42	VII		1	धुवं. जं सि ण विणिद्दा (B).
66	X	v	13	चिरगइअ° (B).
67	X	iii	17	°मलसं पए तुह विइण्णं (B). कंटइज्जंतमम्हमंगं किणो हसंसि (B).
68	VI		4	°पहाए अ (B); °विरसो अ (B).
76	VII		3	आसंघिअ° (B); पणइजणो.
77	X	v	1	°सएणं व (B).
92	IX	vi	1	वद्धप्फलगरुई मालइ त्ति (B).
102	X	iii	28	तहसंठिअणेड्डुक्कं तपेल्ल° (B).
112	II		4	णिउणं.
113	III		13	अणुदिअहं वड्ढंतो.
114	II		5	°गोविआअ (B).
135	IV		3	सणेहदाणेण (B).
136	VIII		1	दाणरहिअस्स (B); वच्छस्स (B).
139	IX	vi	3	महइ पाणलोहिल्लो (B).
151	II		1	सूरबिंबे व्व.
170	X	iii	3	°ओत्तिणिए (B); °पलोट्ट° (B); दिअहे (B); मुप्दा (B).
171	IX	v	3	उल्ललइ; कोक्खए इ.
172	IX	x	9	मटासेरिहि (B); डुंडुहि.
177	X	iii	21	दूमेंति; मम्मं (B).
186	X	iv	4	महद्रहाणं; °सीआइं (B).
191	VII		10	विरिडिं; गारवग्घविआ; सोण्णार°; खंघेण.
217	VII		5	जं मित्तं वसणदेसआलम्मि (B); वाउल्लअं व (B).

219	X	i	20	असज्झं (B); मणम्मि असइत्तणं पत्ता (B).
230	VIII		2	खण्णुओ झडिअपत्तो (B); मा (B).
238	X	vi	2	पारिअं (B).
245	VII		7	वालुअपडलं (B); ण एइ (B).
248	IV		1	भाअणो.
250	III		2	मंगुलं (B); लज्जिरो.
251	VII		2	रुवं (B).
253	IV		2	अकुलीणो (B).
255	VII		6	दो अकज्जाइं; णिव्वविअ°; जमणिव्वविअं.
263	X	iv	7	पत्तप्फलसारिच्छे (B); °वंदम्मि (B).
265	III		3	अप्पव्वसो वि सुअणो (B); आहिजाईए.
279	IX	viii	2	पुण भणामो; कंकेल्लिपल्लवापल्लवाण हु हुंति (B).
281	IX	x	1	मालिआएणोमालिआइ; फुट्टिहिइ (B); मासलो (B).
284	V		1	अत्थमअम्मि.
285	III		1	पोट्टं भरेंति सउणी (B); विहलुद्धरण भरसहा (B).
286	VII		8	जाणओ.
287	IX	iii	1	सव्वअं (B); मईण वि.
299	X	ii	8	ठवेइ उरे पइणो (B); गलंतउप्फं (B).
310	VII		9	गुणेहि (B); नेच्छंति पुलिंदा मोत्तिआइं (B).
311	X	i	18	°मासम्मि (B); आवीय° (B).
315	X	iii	4	रोत्तूण (B); जोएइ गअवईउ (B).
320	III		8	ण वि तह दूमिज्जइ (B); परेहिं (B).
321	III		7	वि ण विणिग्गयाइं (B).
322	X	i	22	फिट्टो.
324	X	iii	16	सुढिए (B).
329	X	v	3	दूमिज्जइ (B); पविरलअ°.
331	IX	vi	2	णक्ख°; पिव (B).
336	X	iii	2	°णीसहिं पिव.
364	VI		1	को तरइ समुत्थरिउं वित्थिण्णं णिम्मलं समुत्तुंगं (B); च पओहरो.
386	X	iii	8	णेसा (B); गज्जिरुब्भंत°.
337	IX	vi	4	विच्छड्डो कुसुमरसो होइ (B).
392	IX	x	2	°दरवे विआइं (B); वोद्रहीउ.
396	X	i	4	सासइ ससंको (B); अंवाण वणं.
402	IX	x	10	मुंडी कज्जेण विणा वि.
404	IX	viii	3	एएणं चिअ.

405	IX	viii	4	°कमलाहएण जं.
412	X	i	21	ण देह सुत्तुं सुवह.
414	IX	x	12	वाअंतवहल° (B).
424	IX	x	6	चावं जइ वि विसुद्धं (B); सरो (B); विहडंतो; व; केच्चिरं.
436	X	iii	13	अविरअ-पडंत-जलहर-धारा-रअरज्जु-घडिय-वंधेहिं । (B);अवअंतो च्चिअ हक्कइ महिअलं पाउसो उअह ॥
442	IX	vi	5	पक्खा°(B); विअसाविज्जइ (B); कुंदअकलिआ (B).
443	X	i	10	विव; दूमिज्जइ (B); दक्खिण°.
444	IX	vi	6	ईसिं पि मालईमउलं (B); आरुहणपाण° (B).
454	IX	i	2	परित्तो जूरइ (B); णिअलाइआ.
458	X	vi	3	मयणंमुलीइ मयणवडरोहणं° (B); °वड°.
460	IX	ii	1	सअलगोट्ठ° (B).
467	VI		4	आवन्नाइं.
468	IX	ix	1	णिक्कंड°; पाडलं; कआ इह ग्गामे (B).
494	X	ii	5	चोरिविरुएहिं.
497	X	i	12	वारेह णं घरा णेंति (B); जा मआ सा मअ च्चिअ.
499	X	i	5	इह ग्गामे (B); तस्सेअ (B).
527	IX	i	3	°रइअ-अमण (?)-देहो; णवरि गइंदो च्चिअ (B); गरुअमाइ (B).
532	IX	v	1	फोफा°; समल्लिअइ ( ).
535	IX	x	4	जुण्णअं अद्दअं (B).
537	IV		4	ठड्ढेण.
538	X	iii	10	एंते पहिए घरं णिएऊण (B).
541	X	iii	14	णेव्वंतर° (B).
543	X	i	1	एंतं; उक्कंठओ.
549	IX	vii	3	°मद्दणसआइं.
560	X	iii	24	सहइ; परिग्गह आणं व.
563	X	iv	5	पूसआण (B).
564	X	iii	27	°वेढएसु (B).
566	X	iii	12	पंथकलंवाण (B); आसस (B); मा धरिणिमुहंण (B).
567	X	iii	9	अवरिं (B); मा तं.
568	X	iv	15	छिरेक्क °(B); दिन्न-उन्नअपएण (B).
569	X	iv	16	°काले; तुसारेहिं (B).
575	X	i	16	रणझणइ.
576	X	iii	26	पडिपेल्लिओ (B).

579	IX	vii	1	अण्णणईसु (B).
584	X	iii	5	°पवणगलत्थल्लण° (B); भुक्कुद्धुकेइ (B); हिअअं व विज्जुला.
585	X	iii	6	पेच्छह (B); उरम्मि.
586	X	i	3	विओला पहिआ (B); उप्पंक (B); °भल्लि (B).
589	IX	iii	2	°अविरल-पसरिअं.
591	IX	vi	11	°मअरंद परिमल सुहाए (B).
592	IX	vi	12	कुंदक लिआए; अहिलिज्जइ (B).
595	IX	iii	5	आऊण्णं आअड्ढिअ-भल्ल-मम्माहआअ.
606	X	iv	17	पच्चह°; परिमास°.
620	IX	iii	3	दोविअमईए (B); तह लालिओ (B).
621	IX	ix	3	कमलेसु भमइ परिमलइ सत्तलिं (B). मुअइ (B).
623	X	iii	15	उच्छेवअं (B); °जाआ (B).
625	X	iv	19	अवरिं.
638	X	iii	23	°घर° (B); °वोज्झरकलअल°; मणोहरा इह गिरिग्गामा (B).
639	IX	ii	2	पि जह उल्लेइ.
640	IX	ii	3	तुह (B).
664	IX	iv	3	जह अहिणंदइ; वुक्कइ.
681	X	iv	20	सिअसेंधव° (B); धूलिपुंज°; वसुआअंति व मुक्को° (B).
684	X	iv	21	वासम्मि; सरसचिक्खिलं (B); तस्स सीमं°.
688	IV	v		चाडुअस्स कुसलाण.
689	IX	iv	1	वाससअं (B).
690	IX	iv	2	तं तह (B).
691	X	iv	8	°सास°.
692	X	iv	9	पउमालेहडा° (B); °वलणेण; सोत्त.
695	X	iv	13	वंठाण (B); सरए सहस्स मग्गे (B).
696	X	iii	11	संकीलिओ व्व णज्जइ; वासाअमम्मि पंथो; मणेण.
711	X	iii	20	सुअं (B); जीवेण.
726	VI		3	अमअमअं (B); चंदमुह (B); °डहणो.
730	X	v	9	चरिएण.
740	IX	x	5	रसासाओ(B); सुविण्णछाणं पंडुउच्छूणं; भमासाणं(B).
745	X	v	10	पइणा.
753	III		9	सुहअरो चंदो (B).
755	IX	vi	8	महुअरेहिं (B); संभरंतेहिं (B).

758	X	ii	6	तिसिओ; समूसरइ.
760	IX	vii	2	वेड्सिलआघरंतेल्लि मइलिआ (B).
761	IX	vi	10	जीअम्मिव; °कलिअं.
762	IX	x	7	किं भण्णइ.
763	IX	iii	4	मइअत्ति मओ मईवि तिसिओ मओ त्ति कलिऊणं°; ण पिअइ.
767	X	iii	19	उत्थंघियाए; सेओ.
768	IX	x	3	कल्लं व फुट्टिहिसि (B).
769	X	iv	14	°दंतुक्कत्त°.
770	X	v	5	ओहार संघासालुआण वइमूलमल्लिअंताणं (B); किलिंचअ (B); वलइ.
771	X	v	6	कुण परिहासं दे दिअर; णहोरणा वराईअं; पुणो पिअं कुणसु तं छाअं.
772	X	v	7	पावरेणं; वासभवणेण (B); जस्स उरम्मि णिसम्मइ (B).
774	X	v	11	उअ अस°.
777	X	i	9	पवणो; °पत्तं.
778	X	i	7	धरिज्जिहिइ (B); °पल्लवाणं जो.
780	X	i	14	सज्जेह देह तूरं (B); कुणह विच्छित्ति (B); पुहविवइस्स (B); जह हलहलओ (B).
781	X	i	17	वणअव°; वसंतमासे; पुणो वि.
782	X	i	15	दूरं; °परिमल°; विव.
783	X	i	6	°जणस्स (B).
787	IX	i	4	°संठिआरक्खं (B); जीहमेत्तमहुरं कलमछेत्तं.
788	IX	i	5	वणसालिणो (B); होही.
790	IX	i	7	विसमाह अपडहवेढणाविउलं (B); जाणइ णिव्वाहेउं.
791	IX	i	8	ओमुग्गकवोलेण गयमएण पत्ते; दसावसाणम्मि (B); तए (B).
795	IX	ii	4	°खुरपीढपेल्लणदलंतपत्थर° (B); धवलोआरिअपंथे.
816	II		2	°रए लच्छी.
819	IX	vi	13	गमेसु; वासअ°.
821	X	iv	11	अंवे; जाणंता विअ.
834	X	vi	12	वोलीणो.
845	X	ii	11	राईउ; जह इर.
925	X	vi	4	दीहा वि समप्पइ; कह ण ते.

969	XV		4	लडहृत्तणअं.
978	V		3	°वअंस°.
982	IX	x	8	जह गंभीरो जह; सो सरसवाणिओ ण कओ.

V

Variant readings of the *Setubandha* verses found in GM. as campared with the texts according to the *Setutattva candrikā* (R G. Basak's edition) (S), Goldschmidt's edition (G) and the *Kāvyamālā* edition (K).

Setu.		GM.		
X	6	XI	1	रइणो (GK).
,,	8	,,	2	रइ° (,,).
,,	9	,,	3	दिसाभोआ; °वेढं (GK).
,,	10	,,	4	दिवसे.
,,	11	,,	5	दिवस°, विरमे (S); गमिआ°; °किलिताइं (GK). °प्फुसिअ°.
,,	14	,,	6	दिअहेण, °ह्रोमुद्ध° (S °ह्रोसुद्ध); रइणो.
,,	16	XII	1	°रोअग्गाइं.
,,	20	,,	2	दीसइ; °सढ° (GK); कुमुअ° GK.
,,	23	,,	3	त्थइअं; °भाअं; णिव्वडंति (S).
,,	24	,,	4	°राअ° (GK).
,,	27	XIII	1	तिमिरविलिब्भंतमइलमुद्ध*.
,,	28	,,	2	मउलाविअ°; वडण° (GK).
,,	29	,,	3	उक्खड;° उत्तंभि°; लंविअत्वसद्दो; घेत्तव्व.
,,	30	,,	4	अ; उवरि° (GK).
,,	31	XIV	5	कसिण°.
,,	34	,,	2	°विवं; °सुउमाल°.
,,	40	,,	4	वित्थिण्णं (GK); तडुज्जुअ°; खाऊण; उक्खित्तं (S).
,,	41	,,	5	वहलम्मि वि तम° (GK); णिव्वाविऊण; अणुवज्झंति.

*. In Basak's edition घुम्मन्ततिमिर is to be read for भुम्मन्त in XI 38.

,,	42	,,	6	°परिमासण°; अवडिच्छि° (GK); पाडेंति दिणअर.
,,	43	,,	7	फुसिओ; विरइओ.
,,	44	,,	8	°अराइं; थोअ° (GK); पअडंति (GK).
,,	45	,,	9	उवउत्त°.
,,	46	,,	10	णिराअपलंबो; °पडिओ.
,,	47	,,	11	मइंद धवलससि°.
,,	50	,,	12	ओअत्ते°.
,,	51	,,	13	°वलिआ (S) भमंति.
,,	52	,,	14	°च्छंदण°.
,,	53	,,	15	विच्छूढव्व ससिअरं; अविभा° (GK).

BUDDHISĀGARASŪRI'S LIṄGĀNUŚĀSANA WITH AUTO-COMMENTARY

N. M. Kansara

Introduction

Buddhisāgara sūri, the disciple of Vardhamānasūri of Candra-gaccha, was contemporary and co-disciple of the famous Jineśvara sūri, the arch-patriarch of the future Kharatara-gaccha. He flourished in the first half of the eleventh century A. D. Jineśvara sūri mentions at the close of his *Pramāṇalakṣaṇa* that he and his co-disciple Buddhisāgara sūri undertook to compose a work on *nyāyalakśaṇa* (epistemology) and *vyākaraṇa* (grammar) respectively, with the express motive to meet the criticism that the Jainas wrote on work of their own on these twin subjects. Thus, Buddhisāgara sūri composed his *Pañca-granthi-vyākaraṇa,* also known after the name of the author as *Buddhisāgara-vyākaraṇa.* Further, Jineśvara sūri declares that the *vyākaraṇa* work in question was in verse and composed after consulting the work of Pāṇini, Candra, Jainendra, and Viśrānta, as also the *Durga-ṭīkā.* H. D. Velankar, in his *Jina-ratna-kośa,* has noticed that this work has been alluded to in S. 1095/A.D. 1035 by Dhaneśvara sūri (Candra-Kharatara gaccha) in his *Surasundarī-kathā,* in S. 1120/A. D. 1064 by Abhayadeva sūri (Candra-Kharatara gaccha) in his *Pañcāśaka-vṛtti,* in S. 1125/A.D. 1069 by Jinacandra sūri (Kharatara gaccha) in his *Saṁvegaraṅgaśālā,* in S. 1139/A.D. 1083 by Guṇacandra sūri (Candra-Kharatara gaccha) in his *Mahāvīra-carita* and next by Jinadatta sūri (Kharatara gaccha) in his *Gaṇadhara-sārdha-śataka.* It is likewise noticed by Padmaprabha in his *Kunthunātha-carita* and lastly in S. 1334/A.D. 1278 by Prabhācandrācārya in his *Prabhāvaka-carita.* (The manuscripts of these works have been listed in the catalogues of the Jaina Bhandars at Jesalmer, Baroda, Ahmedabad and Patan. Some of these are also available in print.)

The *Pañca-granthi-vyākaraṇa* enjoys a unique place in the history of Sanskrit grammar in that it is the first work of its kind composed in metrical style, accompanied by an auto-commentary, and that it is prior in date to the famous *Siddha-Hema-Śabdānuśāsana* of Hemacandra. Jineśvara sūri has noted that the extent of the work was about seven thousand *ślokas,* and that it was completed in S. 1080/A.D. 1024 at Jābālipura (Jālor) in Rājasthān. Possibly the title "Pañca-granthi-vyākaraṇa" is given the work to suggest that the author has covered in it all the topics connected with *saṁjñā, dhātu, gaṇa, uṇādi* and *liṅgānuśāsana.*

The *Liṅgānuśāsana* of Buddhisāgara sūri, which is here edited for the first time, is not an independent work like that of Vāmana or of Durgasiṁha. It is incorporated in the *Pañcagranthi-vyākaraṇa,* in the initial 38 *gāthās* of the second

adhyāya. In the mss., the verses are not serially numbered. Instead, they are *de novo* numbered after the completion of the topic of each of the genders. Thus the initial 27 verses deal with the words used in the neuter, the next six treat the words used in the masculine, and the next five refer to those used in the feminine gender. These groups also include those words having two or three genders as might be relevant to the group. The work to a large extent is influenced by that of Vāmana, and those words which have not been included by Vāmana are drawn from the work of Durgasiṁha. The peculiarity of the mss. of the work is that they first give the topicwise verses continuously in a group and then follows the auto-commentary on them in order.

My attention was drawn to this Buddhisāgara sūri's grammar by Pt. Dalasukhbhai Malavania when I consulted him with regard to the *Sarasvatī-kaṇṭhābharaṇa vyākaraṇa* of Bhojarāja. He casually mentioned about *Pañcagranthi-vyākaraṇa*, adding that a ms. of this work was first studied by Pt. Bechardasji Doshi, and later on the same was sent to M. M. Professor Kashinath Shastri Abhyankar, and that both the scholars opined that it was too corrupt to make out the contents of the work. At first, out of sheer curiosity, and next with a desire to take up the challenge, I started copying the ms. afresh, although some folios formerly had been copied to the extent of about 80 pages, and I copied about 29 further folios. For about the initial 13 folios, I was walking in dark and passing through a jungle of phrases which gave no clue to the topic under discussion. But, in the middle of the thirteenth folio, the statement purporting to the end of the *Liṅgānuśāsana* gave me hope and I could locate the whole work as starting from the beginning of the second *adhyāya*.

The next difficulty was about determining the correct readings of the text from the highly corrupt readings in all the mss. available to me, since they were copied from the same original, and repeated almost the same scribal errors, and at times added a few more by way of their own contribution, which further confused the issue. The *Liṅgānuśāsana* of Vāmana and Durgasiṁha were helpful towards this end, especially since in many cases the illustrations in the auto-commentary paralleled both in sequence as well as substance.

In this paper I have preferred, after the manner of the editor (Smt.) Vedavatī Vyākaraṇopādhyāyā of Vāmana's *Liṅgānuśāsana*, to give merely the critical text. I have left the details of variant readings for a comprehensive independent edition with comparative notes and an index, as also a detailed discussion about the life, date and works of the author, as has been done by Koparkar in his edition of Durgasiṁha's work.

My object in publishing this text of Buddhisāgara sūri's work is to draw the attention of Sanskrit scholars in India and abroad to this pre-Hemacandra Sanskrit *lakṣaṇa-śāstra*.

ॐ

श्री बुद्धिसागरसूरिकृतं

लिङ्गानुशासनम्

(स्वोपज्ञवृत्तिसनाथं पञ्चग्रन्थिव्याकरणाङ्गभूतं च)

सम्पादकः—डॉ० नारायण म० कन्सारा

[अथ लिङ्गानुशासनम्]

सप्ताधिका विंशतिरत्र २७, पुंसि षट् च, स्त्रियां पञ्च तु वृत्तभेदः।

[अत्र नपुंसकलिङ्गे This semi-verse states that the author has treated the subject of Liṅgānuśāsana in 38 verses, of which 27 verses deal with Napuṁsakaliṅga, 6 verses are devoted to Puṁliṅga, and the next 5 verses elaborate the Strīliṅga.]

नपुंसकलिङ्गमाह—

नाम नपुंसकलिङ्गमिदं लस्तुत्वतनत्तहलोररुयं द्वयच् ।
मं च गृहे जंरतं च तमो द्वास्तालुरणार्धनपूर्हृदयं भम् ॥ १ ॥

नामेत्यादि । यद् व्युत्पत्तिमन्तरेणार्थप्रतीतिकरमनादिसमभिधानं तन्नाम । रूढिशब्द इत्यर्थः । तदधिकृतं वेदितव्यम् । नपुंसकलिङ्गं चा पुंल्लिङ्गात् स्यात् । ल-स्तु-त्व-त-न-त्तशब्दान्तं नप् । जलम् । मस्तु । तत्त्वम् । क्षतम् । विपिनम् । वृत्तम् । त्त किम् ? अन्यायुक्तार्थे । तुन्तः । कुन्तः । हस्तः । मुहूर्तः । धम्मिल्लः । **हलोररुयम्** । हलः परे ररुयान्तम् । पात्रम् । शुक्रं रेतः । देवता तु भार्गवः शुक्रः । अश्रु । सस्यम् । **द्वयच्** । शिसिन्तं (असिसुसन्तं ?) द्वयच् नप् । पयः । सर्पिः । इदं वयः पक्षी । रक्षः राक्षसः । तमः राहुः । रित्त्वात् आणि देवस्य पुंस्त्वं प्राप्तं बाधते । सन्तमेव रित् परं बाधते नान्यम् । तेनायं पारापतः पक्षी । असनं वृक्षः । पुत्रः । शत्रुः आर्यः । **मं च** । द्वयज् मन्नन्तम् । कर्म । द्वयचौ किम् ? स्थूलशिराः । ना । तरीमा कल्पः । **गृहे जंरतं च** । गृहवर्ति जं-र-तां तं च । प्रागुक्तं तं च । इतो रितोर्द्वयचादित्वात् तल्लिङ्गास्त्वार्षाः । जं । उटजम् । उटजः मुनिगृहम् । मन्दिरम् उदवसितम् । पुनस्तं तसंयुक्तार्थम् । निशान्तं च किम् ? भवनं वेश्म धिष्ण्यं हर्म्यम् । एतत् किम् ? आवसथः । वत्सादेर्नाम । **तमः** तिमिरं ध्वान्तम् । तथा **द्वारं** गोपुरम् । **तालु** काकुदम् । **रणं** मृधं युद्धम् । **धनं** स्वापतेयं वसु । **पुरं** पत्तनम् । **हृदयं** चित्तम् । **भं** नक्षत्रम् ॥ १ ॥

रं च तनोर्दलखामृतदुःखमांसहिमं मुखशमघ विड् भी ।
पुण्य बिलौषधवस्त्रजलास्रदारुधनुशिखराजिरपिच्छम् ॥ २ ॥

रं चेत्यादि । रं तं च प्रागुक्तम् । तं च । **तनोः** शरीरस्य नाम कडेवरं (कलेवरम्) च । किं च वपुः क्षेत्रम् । रं किम् ? कायः **दलादीनां** नाम हलोदरान्तानां नाम । **दलं** पर्णं पलाशम् । **खम्** इन्द्रियं हृषीकम् अक्षम् । खं किम् ? अक्षश्चन्दकः । तथाऽथ खम् आकाशम् अम्बरं वियत् विहायः । **अमृतं**

पीयूषम्। **दुःखं** [कष्टम्]। **मांसं** पलं तरसम्। **हिमं** तुहिनं तुषारम्। **मुखं** तुण्डम्। पुष्करं मुरज-मुखम्। **शं** सुखं शर्म। **अघं** पापं वृजिनम्। **विद्** पुरीषम् अशुचि। **भयं** साध्वसम्। नाम किम्? भीः भीतिः। पुण्यं सुकृतम्। बिलं विवरम्। ओषधं भेषजम्। वस्त्रं चीवरम्। जलं तोयम्। अस्त्रं रुधिरम्। दारु काष्ठम्। धनुश्चापम्। शिखरं टङ्कम्। अजिरं प्राङ्गणम्। पिच्छं बर्हम्॥ २॥

हलोदराणां फलपुष्पलोहमण्डनोद्भिजव्यञ्जनजात्यपत्यतो-।
काणां क्रियाचादिविशेषचार्थाद् ऐक्ये द्वित्रिपात्रादि च चादितः पथः॥ ३॥

हलेत्यादि। **उदरं** जठरम्। **फलादिजातीनां** च नाम। फलं कपित्थं लकुचम्। **पुष्पमुत्पलं** मुद्गरकम्। **लोहे**नाग्निविलेयस्य कांस्यादेर्ग्रहणम्। लोहं कृष्णं कालायसं, स्वर्णं सुवर्णं, तारं रूप्यकं, त्रपु वङ्गं, सीसकं नागं, ताम्रं शुल्वं, सिक्थं मदनं, जतु [लाक्षा]। **मण्डनम्** आभरणं केयूरम् अङ्गदं कटकं मुकुटम्। **उद्भिजं** बिडं सैन्धवं रोमकं लवणम्। **व्यञ्जनम्** उपदं शं दुग्धं दधि उदश्वित् मधु माक्षिकम्। तथा **अपत्यं तोकम्**। नानयोर्नाम। द्वयोर्ग्रहणात्तु सूनुः। **क्रियाचादि विशेषचार्थदैक्ये**। क्रियायाः चादेश्च विशेषो विशेषणं नप्। ऐक्ये एकत्वे च वर्तते। मृदु पचति। नीचं याति। चादेः पुरस्ताद् रमणीयम्। दिग्देशः कालो वा। पुंनिर्देशादनामापि। सविनयं पृच्छति। चार्थदा चार्थो द्वन्द्व एकत्वे वर्तमानो, दालक्षितो, अव्ययीभावश्च नप्। पाणिपादं, हस्त्यश्वम्, अहोरात्रम्। दा। अधिरित्र, उपबन्धु, पञ्चनदं, शनैगङ्गम्। दित्वादन्यपदार्थेऽपि न वाच्यलिङ्गता। **द्वित्रिपात्रादि च**। द्वित्रीति समाहारद्विगुः। पात्राद्यन्त एकत्वे वर्तते। त्रीणि पात्राणि समाहृतानि त्रिपात्रं त्रिभुवनं, चतुर्युगं, चतुष्पथं, त्रिरात्रम्। **चादितः पथः**। चादिपूर्वपथः कृतसमासान्तो नप्। शोभनः पन्थाः सुपथं, दुष्पथं, कापन्थम्। चादेः किम्? जल अपन्थाः। स्विति पूजायाम्। चानुवृत्ते यथाप्राप्तं च द्विपथम्। अन्यार्थेऽपथो देशः॥ ३॥

ङस्त्येतदादित्व उपक्रमोपज्ञे नाम्नि कन्था यदुशीनरेषु।
छाया बहूनां च सभा च सङ्घेराजर्थरक्षः सदृशां गृहे तैः॥ ४॥

ङसीत्यादि। **ङस्त्येतदादित्व उपक्रमोपज्ञे**। उपक्रम्यत उपज्ञायत इति भावाख्ययोर्घण्। डौते तच्छखः। एतयोरादित्वे प्राथम्ये गम्यमाने ङस्तीति षष्ठी। समासे सति। नन्दोपक्रमाणि मानानि। नन्देनादौ कृतानि। पाणिनस्योपज्ञा पाणिनोपज्ञमकालकं व्याकरणम्। चन्द्रोपज्ञमसंज्ञकम्। एतदादित्वे किम्? देवदत्तोपक्रमः प्राकारः। तदुपज्ञो रथः। **नाम्नि कन्था यदुशीनरेषु** ङस्ति। संज्ञार्थे कन्था। सौशमिकन्थम्। आह्वरकन्थम्। नाम्नि किम्? वीरणकन्था। उशीनरेषु किम्? दाक्षिकन्था। ग्राम-संज्ञा। सोऽयं न चोशीनरदेशे। **छाया बहूनां च**। बहूनां सतां सत्का छाया, तैः सह कृतषष्ठ्यन्त-समासो नप्। शलभानां छाया शलभच्छायम्। इषुच्छायम्। बहूनां किम्? वृक्षस्य च्छाया वृक्षच्छायं, वृक्षच्छाया। नित्यमिदम्। तैः किम्? शलभानां परमच्छाया। **सभा च सङ्घे**। सभा नप् सङ्घे वाच्ये, येषां सङ्घस्तैः सह समासे। स्त्रीसभं, विप्रसभम्। तसत्ङ्घ इत्यर्थः। **राजार्थरक्षः सदृशां गृहे तैः**। राजाभिधेयो येषां शब्दानां तेषां सत्का सभा, तैः सह समासे गृहे भवने वाच्ये। चानुवृत्तेः सङ्घे च। इनसभं, ईश्वरसभं, नृपतिसभम्। राजार्थानां किम्? जगत्तुङ्गसभा। अर्थग्रहणाद् राज्ञापि न। राज-सभा। रक्षः सदृशां सत्का सभा, भवने सङ्घे च वाच्ये, तत्समासे नप्। राक्षससभं, पिशाचसभम्॥ ४॥

स्वाङ्गे सुहृन्न्यायदलेषु धर्मे मित्रेऽथ सारार्धमु कर्मभावे-।
ऽणादिः समूहे च कृदच्च भावे भक्तास्पदात्तं यवसं पुरीतत्॥ ५॥

६

स्वाङ्ग इत्यादि । स्वाङ्गे सुहृन्न्यायदलेषु धर्मे मित्रेऽथ सारार्धम् । स्वाङ्गादिष्वर्थेषु धर्मादयो नप् । स्वाङ्गे धर्मसाधने क्रियाकल्पे । इदं धर्मम् । एतानि धर्माण्यासन् । सुहृदि, मित्रं सखा । न्यायादनपेते, इदं सारम् । दले समप्रविभागे । अर्धं पिप्पल्याः । एषु किम् ? एष धर्मः सनातनः । मित्रो रविः । सारः प्रधानम् । ग्रामार्धः । उ निपातः । **कर्मभावेऽणादिः समूहे च कृदच्च भात्रे ।** कर्म । पथोऽत् । अदन्तस्तद्धितभावे नप् । ब्राह्मणस्य भावः कर्म वा ब्राह्मण्यम् । आधिपत्यम् । भावे श्वेतत्वं श्वैत्यम् । कार्ष्ण्यं, दार्ढ्यं, गौरवं, मार्दवं, स्तेयम् । अदन्तः किम् ? ग्रामता, गरिमा । समूहे भैक्षं, कापोतं, राजन्यकम्, अश्वीयम् । कृदपि भावप्रत्ययान्तो नप् । हसितं तस्य । शोभनं भक्तम् । लब्धं सिद्धम् । करणम् । सांराविणम् । सान्द्रविणम् । वर्तते णिन् । ततोऽण् । आसितव्यं, शयनीयं, स्थेयम्, अवध्यं, कार्यम्, ईषदाढ्यंभवं, देवभूयं गतः । देवत्वं गत इत्यर्थः । अत् किम् ? कृपा, कृतिः, भिदा । घणाद्यन्तानां तु पुंल्लिङ्गं वक्ष्यति । अध्वरः घनः, किकान्त (?) इति । भक्तम् अन्नम् ओदनः । आस्पदं प्रतिष्ठा । यवसं घासः । पुरीतत् अन्त्रम् ॥ ५ ॥

कुहकचिबुके लिङ्गं बीजं ललाटविटे पिटं
कणिशबडिशे शीर्षाक्ष्यण्डं कुटुम्बसमीपदम् ।
सबुसपलिशे रूपं तल्पं कुसीदमृणं गुदं
क्रकचशरणे शिल्पं पृष्ठं कुकुन्दरचामरे ॥ ६ ॥

कारणकारकलोष्टकरोटं साहसकुङ्कुमकित्वनिरुक्तम् ।
अक्षरमन्तरमूषरदैवतबाहु च जानु कसेरु च वैरम् ॥ ७ ॥

सिध्मेध्मकुर्पोडुपयुग्मगुल्मश्राद्धं गृहस्थूणशरोर्णरत्नम् ।
चिह्नान्तरीपोक्थबिसार्धटाहः पात्रोल्मुल्काभ्रं कुलिशं कलत्रम् ॥ ८ ॥

लोकायतालीढभगेङ्गुदाङ्गं स्फारं शफं गह्वरबाष्पशष्पम् ।
शालूकवृन्दं पदराजसूयं सूक्तं प्रियं तुम्बरुवाजपेयम् ॥ ९ ॥

कान्तारतीरे शिशिरं करीरं शृङ्गाङ्गदूरारिभाण्डसक्थि ।
क्षूणोष्णपीठं शवगन्धमादने चैकपुण्यात् सुदिनादहं स्यात् ॥ १० ॥

कुहकेत्यादि । अतो अदन्तादिपुंस्त्रीत्वे प्राप्ते नप् । कुहकमित्यादि सुगमम् । यावद्दशमान्ते एकपुण्यात् सुदिनादहं स्यात् । कृतसमासान्तम् । एकाहं, पुण्याहं सुदिनाहम् ॥ **६-१०** ॥

किसलयजगच्च भुवनं त्रिविष्टपं कशिपुपञ्जरं कलभम् ।
प्रातिपदिकं कुटीरं यत्कृदप्यव्यक्तलिङ्गोक्तौ ॥ ११ ॥

तथा **अव्यक्तलिङ्गोक्तौ ।** अव्यक्तस्यास्पष्टस्य लिङ्गस्योक्तावभिधाने यत् प्रयुज्यते तन्नप् । किं तस्यागमे जातम् ? यत् तत्रोत्पद्यते तदानेयम् । इमानि गोरूपाणि गावो बलीवर्दाश्च समेता उच्यन्ते । भूतानि सर्वे प्राणिनः । सप्तमी किम् ? यच्छिष्टैरव्यक्तलिङ्गोक्तौ प्रयुज्यते तन्नप् । तेन सुतशिशुगोसिन्धुशब्दानां न नप्त्वम् ॥ **११** ॥

सङ्ख्येय सङ्ख्यैकपराशताद् यत् आन्तर्दिगुर्डस्तिसुरानिशाच्छा- ।
याशालसेनानगरार्चिषोऽत्विश् अर्धर्चवाराशनमन्धकारः ॥ १२ ॥

सङ्ख्येत्यादि । सङ्ख्यैकपरा शताद् यत् । शतापि सङ्ख्याऽदन्ता नप् । सङ्ख्येये वर्तमाना एकपरा एकार्थनिष्ठा च स्यात् । शतं पुरुषाः स्त्रियः कुलानि वा । एवं सहस्रम् अयुतम् । अत् किम् ? इयं लक्षा कोटी च । अयं शङ्कुः । सङ्ख्येये किम् ? शतं नणां, द्वे शते, त्रीणि शतानि । सङ्ख्या किम् ? लिङ्गाधिकारे सर्वसङ्ख्यार्थम् । तेज शत्यादि स्त्रियां वक्ष्यति । सङ्ख्येये सङ्ख्यैकार्थपरा स्यात् । विंशतिः पुरुषाः । एवं त्रिंशत्, नवतिः । विंशत्या पुरुषैः । सङ्ख्येये किम् ? पुरुषाणां विंशतिः, द्वे विंशती, तिस्रो विंशतयः । **आन्तर्दिगुः** । आकारान्तोऽनन्तश्च द्विगुर्नप् । स्त्रिया अ युत्याहार गत् । स्त्रीलिङ्गं चातः यावत् । षिति । पञ्चखट्वं, पञ्चखट्वी । दशमालं, दशमाली । अनु । पञ्चतक्षं, पञ्चतक्षी । पञ्चराजं, पञ्चराजी । **डंस्ति** । षष्ठीसमासे सुरादि च । यवसुरं, यवसुरा । भूतनिशं, भूतनिशा । वृक्षच्छायं, वृक्षच्छाया । गोशालं, गोशाला । क्षत्रियसेनं, क्षत्रियसेना । नगरं, नगरी । इदं इयं वा अर्चिः ज्वाला च । अत् प्रत्याहारार्थः । **विशिति** स्त्रियां विभीतकादिः । **कट संघता(?)** । विश्प्रत्याहारोऽत्र पागन्वप् (?) च । विभीतकमित्यादि । अर्धर्चाद्यन्तेऽप् नप् । अप् प्रत्याहारार्थम् । अपः पुंसि पाठात् पुंलिङ्गत्वं च । अर्धर्चम्, अर्धर्चः । वारं, वारः इत्यादि । अष्टादश दिनस्य कमण्डलुः । दिननामाप्युभयम् । दिनं, दिनः । दिवसं, दिवसः । वासरं वासरः । अहर्नपि षविंशे(?) ॥ **१२** ॥

ओदनचन्दनशृङ्गविधानाः तालखलीनमठासनपानाः ।
स्तेनविमानयुगन्धरसूत्राः गोमयपत्रपवित्रकषायाः ॥ १३ ॥

मालकपुस्तकमस्तकनिष्काः मोदकमञ्चकशाटकशूकाः ।
मूषिकतण्डककर्पटशुल्काः क्ष्वेडितपातकभूषणकूटाः ॥ १४ ॥

अर्बुदलोहितयौवनवृत्ताः आश्रम संक्रमसङ्गमबिम्बाः ।
देहसुवर्णवसन्तपलालाः कुण्डलतैलतमालमृणालाः ॥ १५ ॥

मङ्गलशम्बलशालकरीषाः तोरणतोमरपार्श्वशरावाः ।
कर्षदृढामिषमूलसहस्राः माषबलोपलविक्रमशीलाः ॥ १६ ॥

चरकचषकौ खण्डं मुण्डं तडागकरण्डकौ
निकटकपटौ कुण्डं काण्डं विहारनडायुताः ।
पुलिननलिनौ षण्डं दण्डं शरीरतृणव्रणाः
शरकशयनौ गूथं यूथं चषालमलौ तलः ॥ १७ ॥

शकलचमसौ मुस्तं बुस्तं शतव्रतदेवताः
चरणकवचौ हस्तं पुस्तं दिनश्च कमण्डलुः ।
समयकवियौ दीपं द्वीपं पिनाकतटव्रजाः
करकशकरौ नेत्रं मूलं रसांशनखव्रणाः ॥ १८ ॥

ऐरावतप्रयुतसान्ववतंसजृम्भाः कर्पासबाणभुवनाङ्कुशकाशकोशाः ।
वल्मीकशाकवरपारविटङ्कटङ्का अङ्गारताण्डवकिरीटकपालवालाः ॥ १९ ॥

पूर्वप्रवालशतमानकबन्धतीर्थाः गाण्डीवगेहमलयाम्बुजजन्तुसूर्याः ।
कार्षापणाव्ययवितानसपल्लवापराह्णोपवासफलकोत्पलवारबाणाः ॥ २० ॥

शेखरखण्डलदाडिममध्याः कर्कशताडनकुट्टिमराष्ट्राः ।
द्वीपिनवल्कलमण्डपवप्रा अङ्कुशवास्तु च कुञ्जरभावौ ॥ २१ ॥

कुतपो विटपो निगडो रजतः ककुदो महिमा वलयो निधनम् ।
तिमिरं मुशलं कमलं कललं समरं कुमुदं कुसुमं पलितम् ।। २२ ।।
प्रग्रीवपात्रीवपुसीरपिष्टौ अर्चस्कचक्रौ कुणपोऽप्यरण्यम् ।
अष्टापदः स्थाणु च पुच्छकूर्चौ उद्योगमुद्यानशरौ च नीडः ।। २४ ।।
शैलद्यूतौ शौचं कुष्ठं पूलस्थानौ शल्यं कुल्यम् ।
प्रेमप्रेषौ मौनं मानं कर्मस्नेहौ लोमन् ब्रह्मन् ।।२५।।
मुष्काकाशौ क्षेमं क्षीरं शङ्खः पद्मः स्यादम्भोजे ।
भूतप्रेते पक्ष्मार्मौ च शङ्कुः पाशः पिण्डः सत्त्वम् ।।२६।।

शङ्खः पद्मः स्यादम्भोजे । जलजेऽर्थ उभयलिङ्गौ स्तः । निधिः पुंस्येव । भूतः प्रेते पिशाचेऽर्थे उभयलिङ्गः । अन्यत्र भूतम् उपचितम् । भूतानि प्राणिनः । उपमानक्रियावचनश्चाभिधेयलिङ्गः । पितृभूतोऽयं, पितृभूतमिदम् । पद्मः, पद्मम् । तूलम् (?) । अर्मम् अक्षिरोगः । शङ्कुः संख्या । पाशः बन्धनम् । पिण्डः कायः, पिण्डम् अयः । सत्त्वं गुणः, सत्त्वः प्राण, इत्यादि ।।**२६**।।

उद्यमपटहप्रतिसरमरककमठसैन्धवो लवणे ।
कण्टकमूलकपटलाः कन्दरमुकुलोऽस्त्री मण्डलं रित् नप् ।।२७।।

मुकुलोऽस्त्री । मण्डलोऽपि । अत्र लिङ्गाधिकारे यो रित् सोऽत्रापि नपार्थम् । अर्चेति द्व्यच्सु यदुक्तं तदन्तं त्र्यच्कार्ये । कुटजं कुटजः मुनिगृहम् । रणः रणं युद्धम् । एवं धंनर्मासहिमर्औषधवस्त्रं-दारुशिखर हल लोहफल क्रकचदैवर्गुलमर् कान्तारर्मण्डलपिटकाः । स्त्रियां वर्षाः । पुंसि व्रज्रमास-व्रणनालादि विषशङ्कुगृह इत्यादि । **रित्प** । पकारः प्रत्याहारार्थः । नपुंसकलिङ्गान्ते नप् । अर्धर्चाद्यन्ते अप् । **नप् समाप्तम्** ।।२७।।

पुंस्यत्स्नुदब्धणुधना किकान्तः कूपाब्धिपुष्यासिनदाब्द कोष्ठाः ।
स्वर्वज्रदन्तच्छिदिचक्रिरश्मि धान्यक्रतोः प्राण्यगदैत्यराट्सु ।।२८।।

पुंसीत्यादि । अतः परं लिङ्गं पुंसि ज्ञेयम्, आ स्त्रीलिङ्गात् । **अत् स्नुत्** । अदन्तः सन्तः शब्दः पुंसि । अत् वृक्षः घटः । स् अङ्गिराः, दोर्बाहुः । न् प्लीहा व्याध्यंशः, मूर्धा शिरः । उत् सेतुः जलबन्धः, केतुः ध्वज इत्यादि । परोऽन्ते किम् ? भावे गरिमा महिमा । भावादन्तादि नप्त्वे प्राप्ते अप्घणण घोनाकाम् । अतः किम् ? स्तुस्त्रीत्वेभ्योऽप् । शरः, जयः, गमः, अपघनः, हव इत्यादि । घण् अकर्तृभावे । पाकः, त्यागः, निकेतो गृहं, क्लेशो दुःखम्, अलङ्कार आभरणम् । न्यादाणः न्यादयः । पचादेर्घः । पे कः । उरच्छदः । न । कायज् वा चादेः । यज्ञः, यत्नः, पाप्माः । आजाद्यान् । कः । विघ्नः । आखूत्थो वर्तते । अन्तक्तं उकिः । अन्तर्द्विनिचिः । जलधिः । सूत्रे व्यत्ययश्छन्दोऽर्थम् । कूपादीनां नाम च । कूपः, प्रधिः, उदपानः । अब्धिः, समुद्रः, उदन्वान् । पुष्यः, सिध्यः । असिः, करवालः । नदः, भिद्यः, उध्यः, लोहितः । अब्दः, घनः, जीमूतः, शरण्यः । कोष्ठः, कुशूलः, पलतः । स्वः, त्रिदिवः, इरामतिः । वज्रः, पविः, दम्भोलिः, शतकोटिः । दन्तः, रदनः, दशनः । च्छिदिः, भिदिः, परशुः । चक्री, स्यन्दनः । रश्मिः, घृणिः । धान्यः, शालिः, व्रीहिः, तिलः । क्रतुः, वितानः, यज्ञः । विभक्त्यन्तसङ्घात् प्राण्यादीनां तद्भेदस्य च नाम । पिता, भ्राता । सप्तिः, कपिः, कृमिः, तिमिः । वृषलः, कुलालः, मर्त्यः मनुष्यः । विट्, वैश्यः, वणिक् । अनड्वान् । पारापतः, कपोतः । तद्विशे-षस्य । दूतः, पण्डितः, कविः, यतिः, विपश्चित् । सुहृद्, दुर्हृद् इत्यादि । एकत्वनिर्देशाद् बहुप्राणि-

समवाये न स्यात् । इयं श्रेणिः शिल्पिसमुदायः, परिषत् । अगः, पर्वतः, शैलः, अद्रिः, गिरिः । अगो वृक्षश्चोच्यते । तद्भेदः । तालः, तमालः, शालः, चूतः, आम्रः, अर्जुनः, असनः । दैत्यः, बलिः, नमुचिः । मुनिः, असुरः । राष्ट्रं जनपदः । अन्यद् गोष्पदम् । तद्भेदः । अङ्गाः, मगधाः, पाञ्चालाः, तृजयः । प्राग्वल्लिङ्गसंख्यैव, वक्ष्यति च ॥२८॥

वर्णविषमासमरुद्ध्वनार्क्षो भेदस्य रात्रोऽषिनृपार्थनाभ्य- ।
प्यास्व्रातसङ्कतपुताश्च पोतः पाण्यङ्घ्रिदृत्यञ्जलिराशिमौलिः ॥२९॥

वृत्तम् [**वर्णेति**] । वर्णादेरित्यान्नप् च । तद्भेदः । नीलः, पीतः, लोहितः, हरितः । द्रव्यवाचि त्रिलिङ्गता । नीलाऽश्वा । **विषः**, हालाहलः, मोगरः । दुन्दुभिः । **मासः**, शुचिः, शुक्रः, नभस्यः । मरुत् देवः । तद्भेदः । इन्द्रः, आदित्यः, अग्निः, वह्निः । **मरुद्** वायुश्चोच्यते । तद्भेदश्च । मरुत्, वातः, पवनः, उदानः, समानः । **ध्वनः**, ध्वानः, ध्वनिः, कलकलः, कोलाहलः । तद्भेदः । उदात्तः, अनुदात्तः, स्वरितादि । ऋतुः हेमन्तः वसन्तः । रात्रोऽषि कृतसमासाजन्तो, **रात्रोऽषीत्य**समाहारे । अहश्च रात्रिश्च "अहोरात्राविमौ पुण्यौ" । सर्वरात्रः, अर्धरात्रः, वर्षारात्रः । अषि **किम्** ? **अहोरात्रम्** । **अयं नाभिः** राजा । **नृपार्थं** किम् ? इयं नाभिः प्राण्यङ्गम् । **अप्यास्** प्रत्याहारौ । **अप्** अर्धर्चादिः यो योन्यादिकटशान्तः (?) । तौ पुंस्यपि तत्र दर्शितौ । **व्रातादि** पुंसि ॥२९॥

वृष्णिगिरी वलिदुन्दुभिनाक्षो रालि जनाभिजनावमतिर्वा ।
नायनहायनसस्तनफेनाः शैवलपुद्गलगोलपटोलाः ॥३०॥

अयं **दुन्दुभिः** । नाक्षो किम् ? दुन्दुभ्या अक्षेण ॥३०॥

कीलकपोलगरास्तरलश्च फालनलौ सृमलावटतूला- ।
पाङ्गमृदङ्गगरुद्धरिदात्मा भूपुरहारकपाल निकाय्याः ॥३१॥

ग्रन्थिः पिचण्डः कलिकुक्षिकेलिकल्लोलकालाः विभवार्थरैस्वीः ।
गर्त्तोत्तरासङ्गछदाश्च मर्मन् आच्छादने वेम मकरन्दकुन्दौ ॥३२॥

उच्चारवेधः प्रसवाश्च संवत् नाडीव्रणो यानयुगश्चषालः ।
श्लेष्मोष्मवेमाश्म च पाप्मयक्ष्माः लाजासुदाराः गृहवल्वजाश्च ।
वास्त्रा दशार्शकुचवध्रमेढ्रौ पुंस्तस्त्रियां तिसृघनप् न नस्त्री ॥३३॥

षष्ठो **नाडीव्रणः** । नाडी किम् ? शिरोव्रणम् । यानेभ्यो युगं च । रथयुगः, शकटयुगः । भ्यस् किम् ? अनोयुगः । यानेभ्यः किम् ? कलियुगम्, वस्त्रयुगम् । वाकान्तः समासः । अनुक्रान्तो वाकोऽनेनानया वा स तत् । सानुवाकः । घणन्तोऽप्यस्तु । लाजायाः जसन्तत्वाद् बहुवचनान्ताश्च स्युः । जसन्त द्वन्द्वाल्लाजतसोः पर्यायोऽपि । इमे लाजाः अक्षताः, असवः प्राणाः, दाराः कलत्रं, गृहाः गेहं, वल्वजाः वीरणकटः । वस्त्रस्येमे किम् ? इयं दशा वयोवस्था । सक्तवः यवभूतचूर्णः । रित्वाद् एकत्वाच्च । इदं सक्तु । चकारान् मन्त्रश्चोकारादिः । मन्त्रणं मन्त्रः । घण्यपि । वध्रः आयतं चर्म । मेढ्रः शेपः । कुठश्चाङ्कोठौ वृक्षौ । फलेऽपि पुंसि, हरीतकीवत् । षण्ढपण्डौ प्राणित्वात् पुंसि । ननु नपः कार्यित्वात् लिङ्गमुच्यतां, पुंस्त्रीलिङ्गे किमित्याह—**पुंस्तस्त्रियां तिसृघनप् न नस्त्री** । पुंस्भवीत्यत्र पुंलिंगस्य कार्यमुक्तम् । स्त्रीलिङ्गस्य तु स्त्रियां तिसृचतसृ इत्यत्र भविष्यति । अथ पुंस्थित्यकः (?) प्राप्तम् अष्टलन्तं (?) किमित्याह—**नप्ननस्त्री** । यत् तत् पुंलिङ्गम् । तयोः प्राप्तयोरपवादार्थमित्यर्थः । **पुंलिङ्गं समाप्तम्** ॥३१-३२॥

लिङ्गं स्त्रियां योनिमतां तथोद्यान् शिष्टे द्रुनौ दीधितिलिद्‌द्रद्धल् ।
जात्याजिभाः पूरुदुकाकुरज्जुकुस्वायुर्छादिस्तनुबन्धुविट्याः ॥
शरज्जलौकः सुमनोऽप्सराः द्यौः वर्षाः समाऽऽपः सिकता गाथाः ॥३४॥

लिङ्गं स्त्रियामतो वेदितव्यम् । **योनिमतां** भगवतां यन्नाम । माता जननी, स्वसा भगिनी, दुहिता सुता, ननन्दा भर्तृभगिनी । याता देवरभार्या । दनु कद्रुदितयो दानवनागदैत्यमातरः । योषित् युवतिः । स्त्री भार्या । जाया पत्नी । **तथोद्यान्** । ऊत् । कमण्डलूः, अलाबूः । ङीप् । आङ् । व्यावक्रोशी । भावे । शमी, रोहिणी, शिंशपा, पाटला, तरुत्वात् पुंसि प्राप्ते । यूका, पिपीलिका, प्राणित्वात् । द्राक्षा तिन्तिरीकादि फलत्वान्नपि । मल्लिका, मालती, केतकीत्यादि पुष्पत्वात् । ग्रामता, रथकट्या, खलिनीत्यादि समूहार्थत्वाद् इत्युक्तापवादः । अनुक्तोऽपि । करुणा, दया, लीला, माला, स्रगित्यादि । उद्यान् किम् ? यवलूः. ग्रामणीः, कीलालपाः वाच्यलिङ्गाः । **शिष्टे द्रुनौ दीधितिलिद्द्रद्धल्** । शिष्ट उक्तादन्योऽनुक्त इत्यर्थः । इदन्त द्रुशब्दान्तादि इत् । इयं रुचिः, धूलिः, दर्विः । इयं दद्रुः त्वग्दोषः, शतद्रुः नदी, नौः द्रोणी, दीधितिः रश्मिः । लित् प्रत्ययः । वृक्षता, प्रभुता । भावेऽपि । इयं दरत् हृदयम् । हल् । इयं त्विट् दीप्तिः, विप्रुट् शीकरः, समित् इध्म, वीरुत् गुल्मम् । यत्तु स्त्रियामेव साधितं तदनामापि । संपत्, विपत्, कृतिः, भक्तिरित्यादि । शिष्टः किम् ? मुनिः, पतिः, हरिः, इन्द्रः, सितद्रुः अब्धिः, हरिद्रुः तरुः, शतद्रुः नदः । उदन्वान् । अनड्वान् । **जात्याद्या** स्त्रीलिङ्गाः । वर्षाद्याः । जसन्तत्वाद् बहुवचनान्ताश्च ॥३४॥

सत्यादि योन्यादिमरीचिपाटलिश्रोण्यूर्मितुट्यो मषियष्टिशाल्मलि ।
कर्कन्धुमण्य स्तिथिबस्ति मुष्टयोऽरणीषुधीष्वस्तरणिश्च कम्बलः ॥३५॥

सत्यादीति । विंशत्याद्या संख्या स्त्रियां स्यात् । संख्येये एकार्था च । विंशतिः पुरुषाः स्त्रियः कुलानि वा इत्याद्युक्तम् । योन्यादिः कटसन्तः । अप्यास् इति पुंसि पाठात् पुंलिङ्गश्च । इयं योनिः, अयं योनिः, भग इत्यादि । कम्बली मे, कम्बल मे च ॥३५॥

शल्लक मल्लक वृश्चिकशाटाः बाहुवराटकपुत्रसृपाटाः ।
कन्दरजाटलि दंशकलम्बाः मन्वशनिकुटस्वाति किटाश्च ।
रेणुमुनिर्पिटकोऽहि कुटिश्च शिल्पचतुर्द्विपदाभ्यभिधानम् ॥३६॥ गाथा ॥

शिल्पचतुर्द्विपदां चाभिधानम् । एषां नाम उभयं स्यात् । शिल्पी शिल्पः एवं वरटी वरटः, सुवर्णकारी सुवर्णकारः, कलादी कलादः, नापिती नापितः । चतुष्पदानां हस्तिनी हस्ती, कूर्मः कूर्मी । द्विपदानां ब्राह्मणी ब्राह्मणः, क्षत्रिया क्षत्रियः, शूद्रा शूद्रः, मयूरी मयूरः, योनिमतामिति सिद्धे । सयोनिशब्दो न स्त्रीत्यर्थम् । यावत् कटी प्राण्यङ्गः कटः वीरणकृतः ॥३६॥

मृत्युर्घटः कण्डुविभीतकौ तटः भल्लातकश्चामलको हरीतकः ।
पात्रं कपालोदरभण्डलौ पुरः वटोऽवटः स्यात् कलशः पटो मठः ।
पुरो विषाणो नखरोऽपि शृङ्खलः द्रोणोऽपि वल्लूर कटस्प्रियङ्गराच् ॥३७॥षट्पदी॥

विभीतकादि कटसन्तः नपि च विश्पाठात् त्रिलिङ्गः । विभीतकी, विभीतकः, विभीतकम् । तटी, तटः, तटम् । यावत् कटम् । स्पोश् पुंस्यपि । विश् नप्यपि प्रत्याहारार्थम् । प्रियङ्गु राजकः । आच् । अच्चेत्यादि रशिषौच् (?) । यावदत्र पाठात् स्त्रीत्वं च । पञ्चखट्वीत्यादि । षट्पदीयम् ॥३७॥

शल्वाच्यवन्नामगुणश्च संख्या प्रायस्तथा सिध्यति यस्तदर्थे ।
प्राप्तालमापन्नवदादिकेत्यर्थान्तद्विगौ चार्थपितोः परस्य ॥३८॥

शल्वाच्यवदित्यादि । वाच्यस्य यल्लिङ्गः शल् सर्वादिः । सर्वे नराः, सर्वाः स्त्रियः, सर्वाणि कुलानि । एवं त्वं ना, त्वं स्त्री, त्वं कुलम् । वयं नराः, वयं स्त्रियः, वयं कुलानि । यः नरः, या स्त्री, यत्कुलम् । सः नरः, सा स्त्री, तत् कुलम् । युष्मदस्मत्संख्याद्यलिङ्गं स्यात् । **नाम** संज्ञाशब्दः प्रायो बहुलं वाच्यवत् । सरयुर्नाम नदी । एवं कुहुर्नष्टचन्द्राऽमावास्या । श्रीकण्ठो मालवको देशः । मथुरा नगरी । अयं सिन्धुः समुद्रः, इयं सिन्धुर्नदी । अयं किष्कुः हस्तः, इयं किष्कुः वितस्तिः । नवसारिका पुरी । कान्यकुब्जं नगरं, संयानं च । मथुरह्लदो ग्रामः । तोटकं वंशस्थ इत्यादि वृत्तम् । प्रायः किम् ? न च वरेन्द्रातीरभुक्तिः । कोंकणकं काश्मीरं नाम देशः । शालुकिनी लिङ्गाषाढी नाम ग्रामः । तैलावटं श्रीभवनं नाम ग्रामः । तदहरभवे च वक्षति च (?) । स्रग्धरा आपीडः मालिनीत्यादि वृत्तं, छन्दोजात्यपेक्षया वा । **गुणः** । श्वेतः पटः, श्वेता पटी, श्वेतं वस्त्रम् । शुचिः ना, शुचिः स्त्री, शुचि कुलम् । **संख्या** । एको ना, एका स्त्री, एकं कुलम् । पञ्च नराः, पञ्च स्त्रियः, पञ्च कुलानि । **तथा सिध्यति यस्तदर्थे** । तदर्थे इति तस्य विवक्षितवाच्यस्यार्थे यः शब्दः सिध्यति स वाच्यवत् । क्षीरं पिबतीति क्षीरपाः ना स्त्री कुलं वा । एवं ग्रामणीः ना स्त्री कुलम् । यवलूः ना स्त्री कुलम् । काष्ठभित् ना स्त्री कुलम् । आत्मंभरिः ना स्त्री कुलम् । गोदोहनो घटादिः ना स्त्री कुलम् । दाक्षिः ना स्त्री कुलम् । गोमान् ना, गोमती स्त्री, गोमत् कुलम् । कृतकटः ना कृतकटा स्त्री, कृतकटं कुलम् । **प्राप्तालमापन्नवत्** । आदिः पूर्वपदं यस्य तदादिकेतीति समासे । अर्थान्ते द्विगौ च वाच्यवत् । प्राप्तो जीविकां प्राप्तजीविकः ना, प्राप्तजीविका स्त्री, प्राप्तजीविकं कुलम् । अलं जीविकायै अलं जीविकः ना, अलं जीविका स्त्री, अलं जीविकं कुलम् । आपन्नो जीविकाम् आपन्नजीविकः । अलं चादिः । निष्कौशाम्बिः । अतिनुः । **अर्थान्तः** । ब्राह्मणाः (?) [ब्राह्मणार्थं ओदनः, ब्राह्मणार्था शिखरिणी, ब्राह्मणार्थं पक्वान्नमिति ।] सः, सा, तत् । **द्विगुः** । पञ्चकपालः देशः भोजनः पुरोडाशः । **पितः** । परलिङ्गे प्राप्ते चार्थे पितोः द्वन्द्वतत्पुरुषयोः परस्योत्तरपदस्य यत् तल्लिङ्गं स्यात् । इमौ मयूरीकुक्कुटौ । इमे कुक्कुटमयूर्यौ । इमौ अश्ववडवौ, इमे अश्ववडवाः इति द्वन्द्वे निपातनात् पुंस्त्वम् । **पित्** । अर्धपिप्पली, राजपुरुषः, राजदारिका, नीलोत्पलम् ॥३८॥ **स्त्रीलिङ्ग समाप्तम्** ॥

॥ समाप्तं च लिङ्गानुशासनम् ॥

THE SĀRADĪPIKĀ AND THE SĀRABODHINĪ

T. S. Nandi

The *Sāradīpikā* (=SD) of Guṇaratnagaṇi on the *Kāvya-prakāśa* (=KP) of Mammaṭa (*ullāsas* I-VI), edited by the present author, was published by the Gujarat University in 1976. Almost simultaneously the KP with three commentaries, namely the *Bālacittānurañjanī* (=*Bāla*) of Narahari Sarasvatītīrtha, the *Sārabodhinī* (=*Sābo*) of Śrīvatsalañcchana Bhaṭṭācārya, and *Kāvya-prakāśadarpaṇa* (*ullāsas* III-VI) of Viśvanātha, was published by the Gangānātha Jhā Kendrīya-Saṁskṛta-Vidyāpītha, Allahabad, in 1976 (eds. Goparaju Rama and Jagannath Pathak). The present author had suggested in his edition that Guṇaratna was influenced by various commentaries on the *KP*, and the *Bāla* and *Sābo* were the major sources of inspiration. The *Bāla* had such a tremendous influence on Guṇaratna that the editor thought it wiser to edit the *Bāla* also in the appendix. Actually, the *Bāla* on *KP* (I-III & X) was earlier edited by S. S. Sukthakar. So, the present author thought it advisable to publish only the portion covering the *ullāsas* IV & V. He also suggested how Guṇaratna was influenced by other commentaries including the *Sābo*. He has completed his work on the remaining portion of the *KP*, i. e. *ullāsas* VII-X and this paper attempts to bring out the influence wielded by the *Sābo* on the *SD* on *KP* VII–X only. (The references to the *Sābo* are to the Allahabad edition '76).

It will be noticed how Guṇaratna at times preserves better readings and even fills up the lacuna left out in the Allahabad edition. Thus *SD* proves a most important research tool, indeed a control, for editing other commentaries on the *KP*. Guṇaratna has heavily relied on the *Bāla*, the *Sābo* being only next to it, with as many as 105 instance from *ullāsa* VII, and 11, 33 and 26 from *ullāsas* VIII, IX and X respectively. We will examine only some illustrations in what follows.

Ullāsa VII
Sāradīpikā (S. D.)
(to be published)

(1) अर्थत्वं [तु] शब्द [जन्यसाक्षात्कारविषयत्वम्। काव्यादन्यतः शब्दान्न सुखस्य प्रत्यक्षता किन्तु शाब्दत्वमेव। शब्दे]तज्जन्य**प्रत्यक्षविषयतया**ऽनिव्यासिवारकं मुख्यार्थपदं (मुख्यपदं) उक्तम्।

Ullāsa VII
Sārabodhinī—(Sā.bo.)
(Allahabad edn. 76)

(1) The words in the [ ] in the S. D. are added by the editor with the help of the Sā. bo. (P. 203), and ( ) suggests the amendation following the same which reads as :

—अर्थत्वं तु शब्दजन्यसाक्षात्कारविषयत्वम्। काव्यादन्यतः शब्दान्न सुखस्य प्रत्यक्षता किन्तु शाब्दत्वमेव। शब्दे तज्जन्य **साक्षात्कारविषय**नातिव्यासिवारकं मुख्यपदं उक्तम्।

Guṇaratna has प्रत्यक्षविषयतया in place of साक्षात्कारविषयतया of the Sā. bo.

(2) न प्रतिबन्धः, दुष्टेष्वपि रसानुभवात् ।

(3) अपकर्षस्तु रसनिष्ठो **जातिविशेषः** ।

(4) **टीकान्तरे** मुख्याय इदं मुख्यार्थमिति चतुर्थी समासः ।

(5) यस्य येन रूपेण [रस] व्यञ्जकत्वं तस्य तद्रूपप्रच्यवः ।

(6) न च संज्ञाशब्दानां तह आदीनां न देश्यानां संस्कृतप्राकृतव्याकरणी(णा)व्युत्पादनादसाधुत्वं स्यादिति वाच्यम्, उणादयो बहुलमिति संस्कृतप्राकृतसूत्राभ्यां सामान्यतो व्युत्पादनात् ।

(7) नाथतेराशीरर्थे आत्मनेपदमेव न परस्मैपदं, अर्थान्तरे त्वनियमात्, याचनेऽप्यात्मनेपदमविरुद्धमिति व्याख्याय ग्राम[ग्राम]इत्युदाहार्य्यमिति ब्रुवाणः **कश्चिद**स्य धातोरात्मनेपदित्वं न परस्मैपदाप्रसक्त्या नियमव्यावृत्त्यभावेन भीषयितव्यम् ।

(8) प्रहतौ(तो)द्धतपथ(द्ध) तिल(ज)म्बा(ङ्घा)दिषु उपसंदानेन गतेः प्रत्यायकत्वात् तत्पाठवैफल्यम् । एवमध्ययनपठितस्यापीङ्धातोरधि(धिं)विनातत्र प्रयोगे असामर्थ्यमेव ।

(9) यावकरसे रुधिरभ्रमान् (त्) मुग्धता । [सहसा] तत्क्षणं, विलम्बेन नायिका [या] भ्रमोच्छेदसम्भावनात् ।

(10) तात्पर्यसंदेहास्पदीभूतार्थद्वयोपस्थापकं सन्दिग्धम् ।

(11) क्रियासम्बन्धेनैव नञोऽभावप्रतिपादकत्वेन त्व(त)या सह तस्यै(त्रै)काधिकरणकत्वविरहान्न समासः ।

(2) न प्रतिबन्धः दुष्टेष्वपि रसानुभवात् । (P. 203)

(3) अपकर्षस्तु रसनिष्ठो **धर्मविशेषः** । (P. 203)

(4) **अत्र मिश्राः**, मुख्यायेदं मुख्यार्थमिति चतुर्थी समासः । (P. 203)

गुणरत्न's 'टीकान्तर' refers to the '**मिश्राः**' as quoted in the Sā. bo.

(5) [रस] is added by us with the help of the Sā. bo. (p. 202) quoting the view of 'मिश्राः' which reads as : यस्य येन रूपेण रसव्यञ्जकत्वं तस्य तद्रूपप्रच्यवः ।

(6) संज्ञाशब्दानां डित्थादीनां लडहादीनां प्राकृतानां च उणादयो बहुलं, दाढादयो बहुलं इति सामान्यतो व्युत्पादनान्न तत्र दोषः । (P. 208)

(7) अत्र **केचित्**—आत्मनेपदिगणपाठादेवात्मनेपदित्वे सिद्धे पुनस्तद्विधानं नियमाय । नाथतेराशीरर्थे आत्मनेपदमेव न परस्मैपदम् । अर्थान्तरे त्वनियमस्तथा च याचनेप्यात्मनेपदमविरुद्धमिति, ग्रामग्राम इत्युदाहार्यमित्याहुः । (P. 205)

(8) प्रहतोद्धत पद्धति जङ्घादिषु उपसन्दानेन गतेः प्रत्यायकत्वेन न तत्पाद्वैयर्थ्यम् । एवमध्ययने परिपठितस्यापीङ्धातोरधिं विना तत्र प्रयोगेऽसामर्थ्यमेव । (P. 205)

Our corrections in S. D. follow this passage.

(9) यावकरसे रुधिरभ्रमान्मुग्धता । सहसा तत्क्षणं, विलम्बेन नायिकाया भ्रमोच्छेदसंभावनात् । Our corrections follow this. (P. 206).

(10) तात्पर्यसन्देहास्पदीभूतार्थद्वयोपस्थापकं सन्दिग्धम् । (P. 211)

(11) क्रियासम्बन्धेनैव नञोऽभावप्रतिपादकत्वेन तया सह नञः तत्र एकाधिकरणत्वविरहात् न समासः । (P. 216)

(12) यथा [अ]ब्राह्मण इत्यादौ **उत्तरपद**संबन्धिनो नञः समासे ब्राह्मणप्रतियोगिकाऽन्योन्यासा(भा)वय(स्य) प्रतिपत्तावभावस्य विशेषणत्वेन विधेयत्वाप्रतिपत्तिः । तदुक्तम्—"प्रधानत्वं विधेर्यत्र प्रतिषेधेऽप्रधानता । पर्युदासः स विज्ञेयो यत्रोत्तरपदेन नञ् ॥" इति । निषेधप्राधान्ये समा[सा]भावं दृष्टान्तयति—

(13) अत्रोपश्लोकेन विरोधिनः कुकर्ममित्रत्वस्य प्रतीतिः । समासावयवस्य नञो निन्दार्थत्वम् । तदुक्तम्—
"तत्सादृश्यं तदन्यत्वं तदल्पत्वं विरोधिता ।
अप्राशस्त्यमभावश्च नञर्थाः षट्प्रकीर्तिताः" । इति ।

(14) तदुक्तम् **नरसिंहपुराणे**—शक्तित्वाल्लोकमातृत्वादम्बिकेति भविष्यतीति ।

(15) **टीकाकारोऽप्याह**—अयमभिसन्धिः यत्र न्यक्कारत्वं विधीयते तत्रानूद्यविधेयपौर्वापर्योपादानेनैव तथा प्रतिपत्तिः । तदुक्तम्—
"यच्छब्दयोगः वाच(प्राथ)म्यं सिद्धत्वं चाम्यभू(नु)द्यना ।
तच्छब्दयोग औत्तर्यं साध्यत्वं च विधेयता ।" इति ।

(16) अयं तु समासगतत्वेन पददोष एव प्रसङ्गादुक्तो न वाक्यदोषः, मिथ्यामहिमत्ववदिति टीकाकृतः प्रणयन्ति ।

(19) तथाहि, अनुजे आर्यसंबन्धं विधायानौचित्यकारित्वाभावो विधीयते । यत्रार्य(यं) सम्बन्धस्तत्रा(त्र) [ना]नौचित्यमितिविहितविधेयत्वं विवक्षितम् ।

(20) अत्र विरोधिनं शान्तनु(मु)पमद्या(क्रम्य) [स्व] विश्रान्तस्य शृङ्गारस्यात्यन्तमधुरत्वेन क्षुद्रापकारस्याप्यसहतया पदैकदेशश्रुतिकठो(टो)रप्यपकर्षतेत्याह, **त्वाविति** ।

(12)—अब्राह्मण इत्यादौ **इतर**संबन्धिनो नञः समासे ब्राह्मणप्रतियोगिकान्योन्याभावाप्रतिपत्तावभावस्य विशेषणत्वेन विधेयत्वाप्रतिपत्तेः । तथा चोक्तम्—
"प्रधानत्वं विधेर्यत्र प्रतिषेधेऽप्रधानता ।
पर्युदासः स विज्ञेयो यत्रोत्तरपदेन नञ् ॥" इति ।
निषेधप्राधान्ये समासाभावं दृष्टान्तयति **यथे**ति ।(P. 216)

(13) कुकार्यमित्यत्र तस्य प्रतीतिरित्यर्थः, अत्रोपश्लाकनविरोधिनः समासावयस्य नञो निंदार्थत्वात् । यदुक्तम्—etc. (P. 218)

This presents faulty reading. Guṇaratna reads better.

(14) तदुक्तं **नृसिंहपुराणे**—"शक्तित्वाल्लोकमातृत्वादम्बिका त्वं भविष्यसीति ।" (P. 220)

(15) The **टीकाकारः** is the author of the Sā. bo.—We have :—

अयं रिपुसम्बन्धस्तत्र न्यक्कारत्वं विधीयते । तत्रानूद्यविधेययोः पौर्वापर्योपादानेनैव तथा प्रतिपत्तिः । तदुक्तम्—"यच्छब्दयोगः .... etc." इति । [भट्टवार्तिकम्]. (P. 226) Our corrections follow the Sā. bo.

(16) अयं तु समासगतत्वेन पददोष एव प्रसङ्गादुक्तो न वाक्यदोषः । मिथ्यामहिमत्ववदिति टीकाकृतः । (P. 227)

Guṇaratna has added 'प्रणयन्ति'.

(19) तथाहि । अनुजे आर्यसंबन्धं विधाय अनौचित्यकारित्वाभावो विधीयते । यत्रार्यं संबन्धस्तत्र नानौचित्यमिति विहितविधेयत्वं विवक्षितम् । (P. 234)

Our corrections follow this.

(20) अत्र विरोधिनं शान्तमुपक्रम्य स्वविश्रान्तस्य शृङ्गारस्यात्यन्तमधुरत्वेन क्षुद्रापचारस्याप्यसहतया पदैकदेशश्रुतिकटुत्वस्याप्यपकर्षतेत्याह **त्वादि**ति । (P. 235) corrections follow this. But Guṇaratna has क्षुद्रापकार which reads better than Sārabodhinī's 'क्षुद्रापचार'. Again the S. D. has 'श्रुतिकटोः' for Sā. bo's श्रुतिकटुत्वस्य. Here also, S. D. reads better.

(21) धातुमत्तामित्यत्रमनु (तु) वृ (षु) त्तरतत्त्व (ल्) प्रत्ययेन सम्बन्धा [भिधानं] {ने} तदपेक्षया क्षीणार्थः प्रसिद्धः ।

(22) तथा च चतुर्थपादे गुरुस्मरणेन भावोद्रेकात् क्रोधस्य तिरस्कृतेरुचितमेव मसृणवर्णरचनमिति भावः ।

(23) प्रवादोचितं सदसि कथनयोग्यं·······

(24) तदः प्रकृतेतरा(रूपा)दानात् । प्रकृतिप्रत्ययार्थयोरनुपादा [न] एव [तथात्वादिति केचित् ।]

(25) "माहिषं दधि सशर्करं पयः
कालिदासकविता नवं वयः ।
प(ए)ण मां समबला सुकोमला
को लभेतं (त) हरिमर्चितं विना ॥"

(26) "गम्यतामन्यतः पान्थ तवेह
वसतिः अ(कु)तः ।
दोषाय स्यादलं {पान्थः} [यस्माद्]
वसतिः प्रोषितालये ।"

(27) अत्र तु केन केनेत्याद्यसाधारणप्रश्नव्यतिरेकेऽपि कोदण्डेत्याद्यन्वयबोधस्य जायमानत्वात् न प्रश्नकल्पनेति । टीकाकृतः अत्र पञ्चाशङ्का वर्तन्ते यथा— etc.

(28) **गौडटीका**व्याख्याऽत्र लिख्यते ।
चापाचार्य इति । इयं हि युयुत्सुं···etc.

(29) अत्र हि रविर्जयति इति रवेरुत्कर्षः प्रधानवाक्यार्थः । न खलु विस्तीर्णपथसंचरणं क्र(श्र)महेतुर्येन तत् सत्त्वेऽपि श्रमत्याग उत्कर्षहेतुः स्यात् । विततपदेन दीर्घत्वाभिधानेऽपि रथाख्ययानेन सञ्चरणान्न श्रमत्वप्रतीतिः ।

(21) **धातुमत्तामिति** । मतुषुत्तरतल् प्रत्ययेन सम्बन्धाभिधानं तदपेक्षया क्षीणार्थः प्रसिद्धः । (P. 236)

Our amendation follows this. { } in our scheme suggests omission.

(22) चतुर्थपादे गुरुस्मरणेन भावोद्रेकात् क्रोधस्य तिरस्कृतेरुचितमेव मसृणवर्णरचनमिति भावः ।
(P. 283)

(23) तस्य रावणस्य परितोषजनकं **प्रवादोचितं** सदसि कथनयोग्यम् । (P. 250)

This reads better.

(24) तदः प्रकृतेरुपादानात् । प्रकृतिप्रत्यययोर्द्वयोरनुपादान एव तथात्वादिति केचित् । (P. 251)

(25) 'माहिषं दधि सशर्करं पय' इतिवत् ।
(P. 252)

Guṇaratna gives the full quotation which is only hinted at in the Sā. bo.

(26) गम्यतामन्यतः पान्थ तवेह वसतिः कुतः ।
दोषाय स्यादलं यस्माद्वसतिः प्रोषितालये ॥
(P. 252)

The discussion accompanying this quotation in the Sā.bo. is also reproduced by Guṇaratna, but of course, not verbetim in this case.

(27) तस्याद्येन येनेत्यादिना कोदण्डादिव्यतिरिक्ते एव कर्तृकर्मणी प्रतोयेते इति मतयोगाभाव इति टीकाकृतः । (P. 252)

Perhaps Guṇaratna reads better.

(28) इयं युयुत्सुं भार्गवं प्रति....etc. (P. 253)

Guṇaratna refers to this passage and calls it **'गौडटीकाव्याख्या'**.

(29) अत्र हि रविर्जयतीति रवेरुत्कर्षः प्रधानवाक्यार्थः । न खलु विस्तीर्णपदसंचरणं श्रमहेतुर्येन तत्सत्त्वेऽपि श्रमत्यागे उत्कर्षहेतुः स्यात् । विततपदेन दीर्घत्वाभिधानेऽपि रथाख्ययानेन सञ्चरणान्न श्रमत्वप्रतीतिः ।
(P. 267.8)

(30) अत्राकांक्षादिसामग्रीसाचिव्येनान्वयबोधादनन्तरं **पदजीव्यत्वेऽनुसन्धानदशाया**मेषामनुपकारित्वग्रह इति प्रतीत्यनुपपत्त्याऽर्थदोषना प्रतीत्यनुपपत्तावेव शब्ददोषतेति विभागः ।

(31) **टीकान्तरे व्याख्या सुबोधा यथा**—मार्गो रीतिः पन्थाश्च, अमृतानां असुधानां छ(ज)लानां च, रसः शृङ्गारादिर्माधुर्यं च, सरस्वती वाणी नदी च, परिमलं चमत्कारं सुखं च, प्रसादं झटित्यर्थप्रत्ययः स्वच्छकान्तिश्च, घनो निबिडो मेघश्च, व्योमेव काव्यं, तदिव व्योम च, रुचय इच्छाकान्तयश्च, महतां कवि(वी)नामादित्यानां च, तेषां द्वादशत्वात् ।

(32) 'अर्जुनार्जुन स(सा)त्यके' इत्युपक्रमेण पितृवधामर्षितस्याश्वत्थाम्नः इयमुक्तिः । कृत(कर्त्र)नुमति(न्तृ)दृष्टी(ष्टृ)ना(णा)मुत्तरोत्तरापराधलाघवेन क्रमादुपन्यासः । तत्र कर्त्ता अर्जुनः । स(सा)त्न(त्य)किरनुमन्ता । अन्ये दृष्टारः । अत्रान्व(द्य)योर्बला(ल)वद् द्वेषेण शाब्दसंबुद्धिरन्येषां च बुद्धिस्थैव ।

(33) न नु(तु)हेत्वाकाङ्क्षायां वाक्यार्था(र्थ)पर्यवसाने कथमयमर्थदोष इति चेन्न, पितृकर्तृकशस्त्रपरित्यागो(ग)स्ये(स्यै)व हेतुत्वेनान्वयात् पित्राचरितकर्मणः पुत्रेण चरणीयत्वात् ब्राह्मणानुचितशस्त्रग्रहणस्यैव इत्थं पर्यवसिते वाक्यार्थेऽनन्तरं मम शोकेन पित्रा परित्यक्तं ममा(या)ऽपि पितृशोकेन त्यक्त[व्य]मिति पितृशोकस्यैव हेतुत्वमाकाङ्क्षितमिति तदनुपादानेन साकाङ्क्षता ।

(34) विवेकख्यातिः प्रकृतिपुरुषयोर्भेदावभासः । संप्रजा(ज्ञा)तः सविकल्पकः समाधिः, यत्रात्मा विषयान्तरं च भासते । अप्रसञ्ज्ञातं (असंप्रज्ञात) आत्मातिरिक्तविषया(य) ग्राही समाधिः ।

(35) अन्वयप्रतियोग्युपस्थापकानुपादान एव न्यूनपदत्वात् । नो(ना)पि मावार्थाप्रतीतावश्यत्वमेवोचितं कुत इत्याकाङ्क्षानुवृत्तेः शाब्द[बोध] वैगुण्याच्छब्ददोषता यत्किञ्चिदेकोत्कृष्टधर्मवतोऽन्वयात् आलोकोत्कृष्टधर्मवतो(ता) गु(ग)णा(ण) [नम]नुचितमिति रूपेण वाक्यार्थोपपत्तेः ।

(30) अत्रान्वयबोधान्तरं पदजीवात्वनुसंधानदशायामेषामनुपकारित्वग्रह इति प्रतीतानुपपत्त्यार्थदोषकता प्रतीत्यनुपपत्तावेव शब्ददोषतेति विभागः । (P. 268)

Guṇaratna has almost borrowed the whole passage but for minor changes which make better reading.

(31) Guṇaratna at times refers to the Sā. bo., and at times to the Bālacittānurañjanī as : टीकान्तरे व्याख्या.... etc. Here it is the Sā. bo., from which Guṇaratna has borrowed almost verbetim.

—मार्गो रीतिः पन्थाश्च । परिमलं चमत्कारं सुखं च । प्रसादं सुव्यक्तं स्वच्छकान्तिश्च । घनो निबिडो मेघश्च । परिचिता अत्यन्ताभ्यस्ताः संबद्धाश्च । रुचयः अभिसन्धयः कान्तयश्च । महातां कवीनामादित्यादीनाञ्च, तेषां द्वादशत्वात् । (P. 268)

(32) 'अर्जुनार्जुन सात्यके' इत्युपक्रमेण पितृवधामर्षितस्याश्वत्थाम्न इयमुक्तिः । कर्त्रनुमन्तृद्रष्टृणामुत्तरोत्तरापराधस्य लाघवेन क्रमादुपन्यासः । तत्र कर्ता अर्जुनः । सात्यकिरनुमन्ता । अन्ये द्रष्टारः । तत्राद्ययोर्बलवद्द्वेषेण शाब्दसंबुद्धिः अन्येषां बुद्धिस्थैव । (P. 269)

(33) न तु हेत्वाकाङ्क्षायां वाक्यार्थपर्यवसाने कथमयमर्थदोष इति चेन्न, पितृकर्तृकशस्त्रत्यागस्यैव हेतुत्वेनान्वयात् पितृकृतकर्मणः पुत्रेणाचरणीयत्वात् ब्राह्मणानुचितशस्त्रग्रहस्यैव इत्थं पर्यवसिते वाक्यार्थेऽनन्तरं मम शोकेन पित्रा परित्यक्तं मयाऽपि पितृशोकेन त्यक्तत्वमिति पितृशोकस्यैव हेतुत्वमाकाङ्क्षितं तदनुपादानेन निर्हेतुत्वम् । (P. 292).

(34) विवेकख्यातिः सत्त्वपुरुषयोर्भेदावभासः । संप्रज्ञातः सविकल्पः समाधिः यत्रात्मा विषयान्तरञ्च भासते । असंप्रज्ञात आत्मातिरिक्तविषयग्राही समाधिः । (P. 275)

(35) अन्वयप्रतियोग्युपस्थापकपदानुपादान एव न्यूनपदत्वात् । नापि मात्रार्थाप्रतीतौ अक्षमत्वमेवोचितम्, कुत इत्याकाङ्क्षानुवृत्तेः शाब्दबोधवैगुण्याच्छब्ददोषता यत्किञ्चिदेकोत्कृष्टधर्मवतोऽन्वयापादाने उत्कृष्टधर्मवता गणनमनुचितमितिरूपेण वाक्यार्थोपपत्तेः । (P. 277)

(36) अन्यथा घटेन जलमाहरेत्यत्रापि छिद्रेतरत्वानुपादानेऽपि तथा प्रसङ्गः स्यात्। अध्याहारे च चमत्कारभङ्गदोषः स्यादिति भावः।

(37) न च तर्हि निराकाङ्क्षताभिधाने न(च) शब्ददोषतैवेति वाच्यं, समर्थनसहकृतेनैतद्वाक्येनान्यत्र सर्वगुणासम्भा(म्भ)व(वे)न रावण एवं [दृशो] [रावणादन्य इ] दृग्वरः [न लभ्यत] इत्यपेक्षया वाक्यार्थोपपत्तेव(र)नन्तरं चूर्णकानुसंधानेन दोषावतारात् प्रतीत्यनुपपत्तिविरहात्।

(38) एतच्च, "लग्नं राम(गा)वृताङ्ग्ये" त्यत्र दोषत्रयं प्रकाशयता ग्रन्थकृतैव प्रकाशितम्। तथा चोपाधिसङ्करो दोषाय न नू(तू)पधेयसङ्करोऽपीति भावः।

(39) ननु श्रुतिकटुप्रतिकूलवर्णादीनामनुकार्य्यइवानुकरणेऽपि स्वरूपान[पा]यात् कथमदोषतेति चेन्मैवेम्। अनुकरणे हि विरोधिगुणव्यञ्जकस्यापि तच्छब्दस्वरूपस्यैव प्रतिपाद्यत्वेन [न] दोषत्वम्। तत्र तदौचित्यात्।

(40) द्वितीयपक्षे करिहस्तो नाम [गजशुण्डा] कठिनयोनिशैथिल्यापादको बहिष्कृतमध्यमाङ्गुलीकस्तर्जन्यनामिकासंयोगश्च, तदुक्तम्—

तर्जन्यनाडि(मि)कायुक्ते मध्यमा स्याद्बहिष्कृता।
करिहस्तः समुद्दिष्टः कामशास्त्रविशारदैः॥

(41) नाड्यः षोडश, तदुक्तम् **गोरक्षसंहितादौ**—

"इडा च पिङ्गला चैव सुषुम्णा च परास्मृता।
गान्धारी हस्तिजिह्वा च पूषा च सुयशास्तथा॥
अलम्बुसा कुशा चैव शङ्खिनी दशमी मता।
लोलजिह्वा च जिह्वा च विजया कामदा परा॥
अमृता बहुला नाम जाड्यो वायुसमीरिताः।
इति सिद्धिरणिमादिः साधका योगिनः एते
चत्वारः॥

तदुक्तं **योगिनीतंत्रे**....etc.

(36) अन्यथा घटेन जलमाहरेत्यत्र छिद्रेतरत्वानुपादाने तथा प्रसङ्गात्। (P. 279)

'अध्याहरे....भावः' is added by Guṇaratna very aptly.

(37) न च तर्हि निराकाङ्क्षाभिधाने च शब्ददोषतेति वाच्यम्, समर्थनसहकृतेनैतद्वाक्येनान्यत्रोक्त सर्वगुणासम्भवेन रावण एवेदृशो रावणादन्य ईदृग्वरो न लभ्यत इत्यपेक्षया वाक्यार्थोपपत्तेरनन्तरं चूर्णकानुसंधानेन दोषावतारात् प्रतीत्यनुपपत्तिविरहात्। (P. 250)

Our corrections and additions follow this passage.

(38) एतच्च 'लग्नं रागावृताङ्ग्ये' त्यत्र दोषाननेकान् प्रकाशयता ग्रन्थकृतैव प्रकाशितम्। तथा चोपाधिसङ्करो दोषाय नतूपधेयसङ्करोऽपीति भावः। (P. 284)

Guṇaratna has 'दोषत्रयं' for 'दोषाननेकान्' of the Sā. bo., Guṇaratna is clearer.

(39) ननु श्रुतिकटुप्रभृतीनामनुकार्यानुकरणेऽपि स्वरूपानपायात् कथमदोषतेति चेन्न। अनुकरणे विरोधिगुणव्यञ्जकस्यापि तच्छब्दस्वरूपस्यैव प्रतिपाद्यत्वेन न दोषत्वम्। तत्र तदौचित्यात्। (P. 288)

(40) करिहस्तो गजशुण्डा कठिनयोनिशैथिल्यापादको बहिःकृतमध्यमाङ्गुलीकस्तर्जन्यनामिकासंयोगश्च। तदुक्तम्—

"तर्जन्यनामिके युक्ते मध्यमा स्याद्बहिष्कृता।
करिहस्तः समुद्दिष्टः कामशास्त्रविशारदैः॥"
(P. 293)

(41) नाड्यश्च

इडा च पिङ्गला चैव सुषुम्ना चापराजिता।
गान्धारी हस्तिजिह्वा च पूषा चैव तथापरा॥
अलम्बुसा कुहुश्चैव शङ्खिनी दशमी स्मृता।
तालुजिह्वेऽभिजिह्वा च विजया कामदापरा॥
अमृता बहुला नाम नाड्यो वायुसमीरिताः॥

Guṇaratna has greater details and he also mentions the sources viz. गोरक्षसंहिता and योगिनीतंत्र.

(42) अत्र नो दृष्टेत्यादिक्रोधोक्तिः तस्य स्थानस्य परित्यागेन दीर्घसमासस्य ततोऽन्यत्र करणाव(द)स्थानगामितेति भावः ।

(42) यतो नो दृष्टेति क्रोधोक्तिस्तत्स्थानपरित्यागेन दीर्घसमासस्य तत्राकरणादस्थानगामिता । (P. 299).

(43) दिव्यादिव्या देवत्वेऽपि आत्मनि नराभिमानिनः श्रीरामचन्द्रादयः ।

(43) दिव्यादिव्या देवत्वेऽपि आत्मनि अभिमानिनः श्रीरामचन्द्रादयः । Guṇaratna's 'नराभिमानिनः' provides clearer reading.

(44) दिवि मानुषवाग्वेषादि[वर्णनं] देश्य(शा)नुचितं, वसन्ते मेघादिकालानुचितं, जरायां सम्भोगादि [वर्णनं] वयोऽनुचितं, नायिकायाः स्वाभिप्रायप्रकटनं जात्यनुचितम् ।

(44) दिवि मानुषवाग्वेषादि वर्णनं दशानुचितम्, वसन्ते मेघादिवर्णनं कालानुचितम्, जरायां संभोगादिवर्णनं वयोऽनुचितमित्यादि ।
For 'इत्यादि' Guṇaratna has a useful replacement in नायिकायाः .... जात्यनुचितम् ।

(45) अपिर्भिन्नक्रमे । अधिकमपीत्यर्थः । इतिना अधिकास्थिरत्वपरामर्षः(र्शः) । इत्यधिकास्थिरत्वे प्रसिद्धो यो भङ्गुरोऽपाङ्गभङ्गः, तस्य यदुपमानत्वं तेनोपात्तं, तदुपमानत्वेन सामान्यवचनस्यास्य समस्तयोपादानं न स्यात्, उपमानेनैव सामान्यवचनसमासात् ।

(45) अपिर्भिन्नक्रमे । अधिकमपीत्यर्थः । इतिशब्देनाधिकास्थिरत्वपरामर्शः । इत्याधिकास्थिरत्वेन प्रसिद्धो यो भङ्गुरोऽपाङ्गभङ्गस्तस्य यदुपमानत्वं तेनोपात्तम्, तदनुपादानत्वम् "उपमानानि सामान्यवचनै" रित्यनुशासनात् ।
Guṇaratna has some elaboration which adds to clarity.

(46) ननु शान्तश्रृङ्गारयोः द्वयोरपि **रसत्वेनैकस्यापरेण** बाधने किं विनिगमकं, वैपरीत्यस्यापि सुवचत्वादित्यत आह, **न पुनरि**ति ।
We will now look into same instances from ullāsa VIII.

(46) ननु शान्तश्रृङ्गारयोर्द्वयोरपि रसत्वेन [एकेनापरस्य] बाधने किं विनिगमकमित्यपेक्षायामाह— **न पुनरि**ति । (P. 308)
[एकेनापरस्य] is supplied by the editors of the Allahabad edn. But Guṇaratna has retained the original and better expression.

(47) **रसपर्य्यन्ते**ति । रसस्य पर्य्यन्ते भी (सी) मायां विश्रान्ताः । तदन्यथा (त्रा) प्रसारिणी रसमर्यादाग्राहिणी [या] प्रतीतिस्तया बन्ध्यास्तदधीनाः ।

(47) **रसपर्यन्ते**ति । रसस्य पर्यन्ते सीमायां विश्रान्ता तदन्यत्राप्रसारिणी रसमर्यादाग्राहिणी या प्रतीतिस्तया वन्ध्यास्तद्धीनाः । (P. 316)

(48) यथोज्वल (न्मज्ज) ज्जलकुञ्जरेति वृत्तम् ।

(48) यथा—
उन्मज्जज्जलकुञ्जरेन्द्र....etc. (P. 323)

The whole verse is cited in the Sā.bo. Guṇaratna only mentions its प्रतीक. This verse is not seen either in Vāmana or in Mammaṭa.

(49) एक पदार्थस्य बहुभिः पदैः बहूनां पदार्थानां चैकेनासि (भि) धारा (न) म् । पदार्थे वाक्यरचना वाक्यार्थे च पदरचना ।

(49) एकपदार्थस्य बहुभिः पदैर्बहूनां च पदार्थानामेकेनाभिधानं पदार्थे वाक्यरचनं, वाक्यार्थे च पदाभिधा । (P. 326)

(50) एक वाक्यार्थस्याऽनेकेन वाक्येन प्रतिपादनं व्यासः। अनेक वाक्यार्थस्यैकेन प्रत्यायनं समासः। यथा—

अयं नानाकारो भवति....etc.

अत्रादृष्टवैचित्र्यात् सुखदुःखवैचित्र्यमित्येक(त्यनेक) वाक्यार्थ (र्थे) न प्रपञ्चितं इति न्या (व्या) सः। मे (ते) हिमालयमामन्त्र्येत्यादौ एकवाक्येन बहुवाक्यार्थ-निबन्धात् समासः। -

(51) क्रमः क्रियापरम्परा। विदग्धचेष्टितं कौटिल्यं {अ} प्रसिद्धवर्णनाविरहोऽनुज्व (ल्ब) ल (ण) त्वं, उपपाव (द) क युक्तिविन्यास उपपत्तिः, एषां योगः सम्मेलनं, स एव रूपं यस्य (स्या) घटनायास्तद्रूपः श्लेषः। अथ **टीकान्तरे** क्रमस्याति कौटिल्यं अतिक्रमः, तस्यानुल्वणत्वमस्य, तत्रौ (श्रो) पपत्तियुक्तिः तस्य (स्याः) योगः सद्भावस्तद्रूपा या

घटना तदात्मा श्लेषेत्यर्थः।

अस्योदाहरणं यथा—दृष्ट्वैकासनसंस्थिते····etc.

इत्यत्र दर्शनादयः।....

Now we will pick up some illustrations from the IXth ullāsa.

(52) यमकेऽति व्याप्तिरित्याह—**स्वरवैसादृश्ये-ऽपीत्यादि**। अत्र [स्वर] सादृश्यं न प्रयोजकं, कुलालकल-त्रमित्याद्यपि दर्शनात्। यमके तु समानानुपूर्वीकत्वनियमः।

(53) तेन वर्णभेदेऽपि श्रुत्यैकत्वेन यमकं यथा, भुजलतां जडतामित्यत्र डकारलकारयोः। तदुक्तं यम-कादै(दौ)[भवेदैक्यं ?] डलयोर्बवयोरलयोस्तथेति।

(54) स तु प्रकृतो राजा, आरं अरिसमूहं, सर्वदा सर्वकालं, रणं समरमानैषीदित्यन्वयः। .

(55) अविनाशे हेतुरयम्। शिवेन शङ्करेण ईहित (तां) महितां, पक्षे शिवे कल्याणे हितां शिवदात्रीम् स्मरेण कामेन(ना) भिमतां स्मराभिमतां स्मराध्या-सिताम्।

(50) एक वाक्यार्थस्य अनेक वाक्येन प्रतिपादनं व्यासः। तथा अनेकवाक्यार्थस्य एकेन प्रत्यायनं समासः। क्रमेण यथा—अयं नानाकारो भवति.... etc.

अत्रादृष्टवैचित्र्यात् सुखदुःख वैचित्र्यमित्येक वाक्यार्थोऽनेकवाक्येन प्रपञ्चित इति व्यासः। तथा, 'ते हिमालये' त्यादौ एकवाक्ये बहुवाक्यार्थं निबन्धनात् समासः। (P. 329)

(51) क्रमः क्रियापरम्परा। कौटिल्यं विदग्ध-चेष्टितम्। अनुल्वणत्वमस्फुटत्वम्। उपपत्तिः उपपादक-युक्तिविन्यास एषां योगः संबलनम्, स एव रूपं यस्या घटनायास्तद्रूपः श्लेषः। यथा—

दृष्ट्वैकासन संस्थिते....etc.

इत्यत्र दर्शनादयः क्रियाः। (P 329)

All this is Sā. bo., being repeated once again in the name of टीकान्तर. We fail to understand this.

(52) यमकेऽतिव्याप्तिरित्यत आहस्वरवैसादृश्ये-ऽपीति। अत्र स्वरसादृश्यं न प्रयोजकं, कुलालकलत्रमित्या-दिष्वपि दर्शनात्। यमके तु समानानुपूर्वीकत्वनियमः। (P. 335)

(53) तेन वर्णभेदे श्रुत्यैकत्वेऽपि यमकं यथा— भुजलतां जडतामबलाज नः इति लकारदकारयोः। तदुक्तम्—लोर्डसोरलोस्तथेति (?)

Guṇaratna presents correct reading. The editors of the सारबोधिनी can benefit from this.

(54) स तु प्रकृतो राजा, आरं अरिसमूहं, सर्वदा सर्वकालं, रणं समरमनैषीदित्यन्वयः। (P. 383)

(55) नित्यविनाशे हेतुरयम्। शिवेन शङ्करेण ईहितां अर्थितां, पक्षे शिवे कल्याणे हितां शिवदात्री(त्रीं) स्मरेण कामेन मिताम्। (P. 388)

Guṇaratna's 'अविनाशे' is better than 'नित्यविनाशे' of the printed edn. of Sā. bo,

(56) ततस्त(स्त्स)रुमध्ये मा शब्दं विन्यस्य तन्मध्ये राकारादिस(श)मित्यन्तं वर्णचतुष्टयं विन्यस्य, [दक्षिणेनानुलोमेन] वामनो (तो) विलोमे[न] [मे] दिश्यादु(द्) इति लिखेत् । माशब्द[स्तु] पूर्वत्र (वदे) वेति त्सरुः । परवर्णद्वयाभ्यां तु गञ्जनमिति खड्ग-निष्पत्तिः ।

(56) ततस्त्सरुमध्ये मा शब्दं लिखित्वा ततस्त-त्पार्श्वनाकारादिशमित्यन्तं वर्णचतुष्टयं विलिख्य दक्षिणे-नानुलोमेन वामतो विलोमेन मे दिश्यात् इति लिखेत् । मा शब्दस्तु पूर्ववदेवेति त्सरुः । दिशब्देन गंजनं माशब्द-स्तु तिष्ठ इति [?] खड्गनिष्पत्तिः । (P. 358)

Here also Guṇaratna can help these editors.

(57) ....करो राजस्वं, तल्लाति गृह्णाति, बहुले कृष्णपक्षेऽप्यमला तारादिभिः प्रकाशनात् ।

(57)....करो राजत्वं, तं लान्तीति गृह्णन्ति, बहुले कृष्णपक्षेऽप्य**मत्ता** ताराभिः प्रकाशनात् ।

Guṇaratna's 'अमला' is better than 'अमत्ता'.

Now we will look into some parallels from the Xth ullāsa. We will particularly pick up only such instances where Guṇaratna offers better or correct reading as compared to the printed edn. of the Sā. bo. Actually we can trace as many as twenty seven parallel passages.

(58) एकोऽसहायोऽथवा एकोऽवधारणे । स एव मान्यः ।

(58) एकोऽसहायः अथवा एकोऽवधारणे । स एव नान्यः । (P. 409).

Guṇaratna has 'मान्यः' which reads better.

(59) चन्द्र इव मुखमाह्लादकमित्यत्र आह्लाद-कपदस्योभयान्वयित्वेऽपि नपुंसकस्य मुखपदस्य लिङ्ग-ग्रहणमनुशासनात् ।

(59) चन्द्र इव मुखमाह्लादकमित्यत्र तु आह्लाद-कपदस्योभयगामित्वेऽपि नपुंसकस्य मुखपदस्य लिङ्गग्रहणं 'नपुंसकमनपुंसकेने' त्याद्यनुशासनात् । (P. 363)

Guṇaratna's 'उभयान्वयित्व' reads slightly better than 'उभयगामित्वे'.

(60) 'हंसीवधवलश्चन्द्र' इत्यादौ प्रतीतिमाधु-(न्थ)र्यधीविरहेण दोषो न स्यात् ।

(60) तथा सति 'हंसीव धवलश्चन्द्र' इत्यादौ प्रतीतिमान्थर्यविरहेण दोषो न स्यात् । (P. 362)

Guṇaratna has 'धीविरहेण' which is clearer.

Instances can be multiplied. On an earlier occasion we have seen how Guṇaratna can be utilized to advantage even in critically editing such comm. as the Bālacittānurañjanī. The Sāradīpikā thus could prove a very important and useful research tool in fixing better readings and also in filling up the lacuna left out in other commentaries and works that have had a shaping influence on it.

JAYARĀŚI'S CRITICISM OF VERBAL TESTIMONY

J. M. Shukla

Jayarāśi bhaṭṭa's *Tattvopaplavasiṁha* is a unique work written in the beginning of the eighth century A. D. The author belonged to the Lokāyata tradition about which we possess only second hand knowledge from scattered references in different compendia of philosophical views. Very few independent works of this system have been discovered or studied by scholars.

The work under reference was edited by Sukhalal Sanghvi and R.C. Parikh and published in the Gaekwad's Oriental Series Vol. 87, in 1940.

Jayarāśi bhaṭṭa apparently was Brahmin as can be inferred from the abuses he showered on the Buddhists and the Jainas.[1] His wrath cooled down a bit when he took up for criticism the views of the Brahmanic philosophers, although for the Naiyāyikas he was always happy to dart a couple of special arrows !

The tendency for using strong language against the views of the opponents prominently surfaced when the Buddhists wanted to establish the validity of their doctrines against those of the Mīmāṁsakas on the one hand and of the Naiyāyikas on the other. Although the independent contribution of the Mīmāṁsakas to epistemology is not very outstanding before Kumārila (*c*. A. D. 550-600), the Buddhists considered them as their major rivals, because, the Mīmāṁsakas, as the Buddhist thought, had biased people's mind with the dogma of the eternality as well as non-human (divine) origin of the *Vedas*. Therefore Dharmakīrti[2] (*c*. A. D. 625-675) and the Buddhist writers coming after him express strong sentiments against their rivals. On the opposite side, writers like Kumārila, Jayanta bhaṭṭa (*c*. A. D. 750-800) and Vācaspati Miśra (9th cent. A. D.) use brilliant repartee and biting sarcasm.[3] This situation provokes attempt to understand the general trend of refutation of others' views in ancient Indian philosophical tradition.

The earliest tradition summarily refers to the views of the previous writers. It faithfully presents the views of the objector and after brief references to such views offers its own interpretation and explanations which positively contribute to the discussion at hand. We meet with this tendency in the *Śatapatha-brāhmaṇa* (*c*. B. C. 800 or later), in the *Pūrva*-and the *Uttara-mīmāṁsā sūtras* (*c*. B. C. 200), in the *Mahābhāṣya* of Patañjali (*c*. B. C. 150) and in the *Vākyapadīya* of Bhartṛhari (*c*. A. D. 400-450).

The next tradition takes up one by one the arguments of the rival systems and offers logical refutation. We here have the illustrations of the works of the Mahāyāna Buddhist philosopher Nāgārjuna (*c*. 2nd cent. A. D.), Mīmāṁsaka Bhaṭṭa Prabhākara (*c*. A. D. 600) and Śaṁkarācārya (*c*. A. D. 780-812).

The third tradition takes up the opponent's arguments, lends them a subtle twist, interprets them in its own way and ultimately refutes them. The illustrations are of the works of Dignāga (A. D. 400-450), Kumārila, Dharmakīrti and Śāntarakṣita (A. D. 750).

The fourth tradition diligently collects the basic arguments of other philosophical systems, and tries to refute them by different devices of refutation. Jayarāśi represents this class of dialectics.

Jayarāśi adopted the method of setting forth at the outset all possible alternatives with respect to a problem or the implications of a definition and then demonstrating the absurdities inherent in each one of them. He has at his command all the known tools of dispute (*kathā*) in the form of discussion (*vāda*), disputation (*jalpa*), and wrangling (*vitaṇḍā*). He neither asserts nor denies anything. He merely presents a point, explores its alternatives and taking them one by one, refutes them. His method is to examine the tenets forwarded by other thinkers and show that they are self-contradictory, meaningless and untrue. For him : "all principles being upset, all the propositions will be charming so long as they are not investigated into."[4] He boasts that he has gone beyond the arguments that would be conceived by Bṛhaspati, the early master of his own system of philosophy, whom he understands as no other than the preceptor of the Gods ! In the text body he quotes from Bṛhaspati.[5]

As can be seen from the first page of his work, he has traversed beyond the professed views of the Cārvākas. The Cārvākas accept the validity of perception as a means of knowledge. They also accept four primary elements, namely earth, water, light and air. But Jayarāśī, or the particular Cārvāka school to which he belonged, did not accept any means of knowledge or any element. He summarily dismisses them and would talk about them as acceptable only in the worldly usage.[6] The elements do not have any ultimate existence or validity.

Jayarāśi quotes Bhartṛhari, Kumārila, Dharmakīrti and Śāntarakṣita. Digambara Jaina writers later than Jayarāśi, like Anantavīrya in his *Aṣṭasahasrī* and *Tattvārtha-ślokavārttika* extensively quote him.[7]

At the end of the *Tattvopaplvasiṁha* he criticises verbal testimony (*śabda-pramāṇa*). He divides his criticism into five sub-sections :

1. Words cannot express meaning because there exists nothing like a relation between the two. Therefore the words of a common man, or those of a trusted person (*āpta*) or the words and sentences found in ancient works have no validity.

2. Words cannot be accepted as a means of valid knowledge simply because they are spoken or written by a trustworthy or an infalliable person (*āpta*).

3. The argument that the *vedas* are not composed by any human agency and are eternal cannot be accepted as valid.

4. Words and sentences cannot be accepted as a valid means of knowledge since they naturally fulfill the desire of a speaker to express meanings.

5. Meanings cannot be obtained only from grammatically correct words.

Let us try to understand Jayarāśi's criticism in these sub-sections one by one.

Some persons declare : "the word *go* (cow) is valid because it expresses a correct meaning, Jayarāśi says this is not correct because there is no relation between the word-'go' (cow) and the meaning, 'the animal cow' (*go*). There is nothing like a relation between words and their meanings.

The objector, however, will like to point out that there is a relation between a word and its meaning. The relation may be of the nature of identity (*tādātmya*), or of the nature of causality (*tadutpatti*), or of the nature of a convention (*sāmayika*), or is natural (*svābhāvika*).

Jayarāśi has referred to four kinds of relations : First is 'identity' which is accepted by the Mīmāṁsakas and the grammarians ; the second 'causality', accepted by the grammarians; third, 'naturalness' accepted by Mīmāṁsaks and the grammarians; and fourth, the relation called 'convention' (*samaya*) which is accepted by the Naiyāyikas.

The 'eternal' relation is called *nitya* or *autpāṭika*, or *tādātmya-rūpa*, or *yogyatā-rūpa*. The Mīmāṁsakas and the grammarians who accept this kind of relation also call it the relation between the expressed and the expressor (*vācya-vācaka-bhāva-rūpa*). The grammarians were the first to emphasize a natural relation between a word and its meaning, which they called eternal (*nitya*) or evident (*siddha*). The Mīmāṁsakas meticulously followed them. It has become the bedrock of their interpretative superstructure, because, on the basis of this relation they explain the eternality and the infallibility of the *vedas*.

The Buddhists do not accept any relation between words and their meanings. For them neither words nor their meanings are real; how, then, can the relation between the two be taken as real ?[8] For the Vaiśeṣikas and the Naiyāyikas neither the *saṁyoga* nor the *samavāya* can be a relation between the words and their meanings.[9] Vātsyāyana is reluctant to call the understanding of a word in the form 'this is expressed by this' and 'this is the expressor of this' as a relation. At least, he would be pleased to designate it as convention (*samaya*[10]).

Jayarāśi says that the relation called identity (*tādātmya*) cannot be accepted, because, words like *go* (cow), *hasti* (elephant) and their meanings are not alike in form. The relation causality (*kārya-kāraṇa-bhāva*) also is not possible, because, even when meanings have vanished and hence no longer are present, words are still known to exist.

Convention (*samaya*) based on the usage of the elders cannot be accepted as a relation because there are many individual words which denote the same meaning. A single word which brings about the cognition of the meaning and which is at the same time not different from other words cannot be conceived. The word which helped the convention which arose long ago is not always present at the time of the understanding of its meaning. The convention of a word which brings about the cognition of the meaning cannot be known as it was not present when the convention arose.

There cannot be a natural relation between words and meanings, because we cannot cognise the relation either by perception or inference. Similarly, the relation cannot be based on implication (*arthāpattī*) because implication is based on perception and other means of knowledge and in the absence of perception, one cannot arrive at implication. Second, implication itself is not different from inference and the grammarians do not accept inferential relation between words and their meanings.

Here, in the absence of a relation between a word and its meaning, words no longer express any meaning. When words do not bring about the cognition of meaning, how can a sentence composed of words express any meaning ? When sentences cannot express any meaning, how can Vedic statements be understood as having any meaning at all ?

If the objector were to say that meaning can still be comprehended from a sentence, although the words constituting the sentence may not have their meanings wellknown, Jayarāśi would say that, in such a case, all those who recite the *Vedas* will be able to understand the meaning of the *Vedas* ! This is not possible because a meaningful sentence is contrary to a meaningless sentence. One cannot make statements like "stones swim" (*Śabara-bhāṣya* on the *Mīmāṁsā-sūtra* 1.1.5) or "Prajāpati, having made a decoction of sixty-four letters drank them."

The validity of the verbal cognition based on the utterance of an authentic person is refuted in the second subsection.

There are some thinkers who accept words of authoritative persons as the means of valid knowledge. The authorities are those who intrinsically possess 'Dharma', or moral behaviour. Whatever is said by them is non-contradictory. It is said that one who has driven away demerits will not tell a lie because there is no reason for it.

All this, says Jayarāśi, is 'unvalid'. The behaviour of an authentic person is largely indirect and hence what is related by him cannot be grasped. At the same time there is no inference which would recognize a non-attached person, for inference has already been declared as unproven.

Well, let the persons thought to be 'authority' make statements. How do they become valid ? Do they so become by their mere existence or by their being capable of generating right knowledge ? The former cannot be accepted because that which does not bring about any activity cannot be related to something valid. And, if the capability to generate right knowledge were considered to prove the validity of the statements of an authentic person, is it understood as bringing about right knowledge on its own or with the help of some auxiliary cause ? The former position cannot be accepted because it alone cannot bring about any cognition and there will not be any order and simultaneity.

If, on the other hand, the statement of an authoritative person were to generate right knowledge only when helped by some auxiliary cause, one can say that the auxiliary cause may be erroneous, with the result that, inspite of himself being an authoritative person, his statements may generate a contrary knowledge. Let us take an example. A person having seen a boy with a new blanket says, 'this boy has a new (*nava*) blanket'. The hearer on account of his perturbed mind understands the boy as having nine blankets. In the opposite sense, the deceitful speaker mas have wished to convey by his utterance that the boy *has* nine blankets; while the hearer, on account of his righteous behaviour, understands him as having a new blanket. Similarly, the authentic statements may, on account of sinful behaviour of a person, be understood differently than what they really signify. There may be other reasons like being possessed by evil spirits, mental derangement, or a confused mind which bring about erroneous understanding of the statements of authoritative persons. Hence neither the utterance nor the hearing of the statements by an authentic person should be considered valid.

In the third sub-section Jayarāśi offers his refutation of the doctrines of those who accept the authoritativeness of the *vedas*.

Those who follow the views of fools opine as follows : The *vedas* are authoritative in a different way, that is because not composed by any human agency. Human beings, with their minds inverted by infatuation etcetera, bring about something inverted and therefore cannot be the authors of the *Vedas*. It is argued that *Veda* is eternal, because, like sky etcetera, one cannot remember its producer. The defects related to him and influenced by him are no longer found in his absence. When there are no defects clinging to the *Vedas*, how can one doubt the validity of the authoritativeness of the *Vedas*. It is said that the presence or absence of faults is related to human beings. As regards the *Vedas*, there should not be any doubt because there is no composer of the *Vedas*.[11] It is also said that "like the understanding brought about by a correct premise, a statement of a trustworthy person, or sense perception, the understanding produced by Vedic precepts is authentic because it is brought about by faultness means."[12]

Moreover, the knowledge brought about by Vedic precepts is never doubtful because it is not produced in the form of a question like "why indeed." It is also not erroneous because it is not contradicted in other places, nor is it contradicted at other times. Therefore the 'Knowledge' from Vedic precepts is not incorrect.

The above is the objector's point of view. Jayarāśi now starts point by point refuting the arguments put forward by the Mīmāṁsaka opponent.

The *Veda* cannot be eternal just because its creator is not found. In the cases of wells and public shelters, for example, their builders are not remembered. How could, then, they be deemed as non-eternal? If one were to argue that on account of the uncertainty regarding place and time, the builder is not remembered. Jayarāśi says that the argument will suffer from the ground of defeat called wrong person (*hetvantaram*) because the arguer desires a specific mention when no such mention has given the particular meaning.[13]

Even if a mention regarding the absence of the non-availability of a particular place and time with regard to the builder or the author of a well or the *Vedas* were made, the fact of non-remembrance of the builder or the author will not be excluded from the argument proving the contrary. Again, this reason is unproven because the followers of Kaṇāda do remember the author of the *Vedas*. At the same time many people in the world declare that Brahmā is the composer of the *Vedas*.

Jayarāśi continues: Do you consider the absence of remembrance of the author on the part of all people as the reason in favour of the authenticity of the *Vedas*, or on the part of a few people. If the former, than it is untenable because the presently available portion of the *Veda* cannot be ascertained, If the latter, then the reason (*hetu*) is inconclusive because quite a few people do not remember the work of living persons. From this it also becomes evident that when some persons do not remember the authors of the *Veda*, others do remember them.

Jayarāśi likes to repeat that the *Vedas* are unauthentic, not because they are composed by human beings but because there may have crept errors and unacceptable elements on account of the faults on the part of the human authors. Like human beings who are sure to commit errors, the sense-organs also may commit errors in their working and hence all knowledge produced by them should be deemed unauthentic. Hence nothing under the sun should be considered as authentic.

There is a possibility of some 11 persons concealing their authorship of the *Vedas* and accordingly declaring that (a singular) 'he' has not composed the *Vedas*. Hence the argument that the *Vedas* are authentic because no human being has composed them cannot be considered proven.

For the sake of assumption, however, let the *Vedas* be considered as not composed by any human agency. How does it prove its authenticity. If authenticity is based on excluding the errors, because the composer human agency is also

excluded, you, the opponent, argues Jayarāśi, will bring forward the argument of authenticity based on natural merits related to the *Vedas*, when human faults and errors are eliminated. In that case, avers Jayarāśi, along with natural merits, natural demerits also will have to be included, which ultimately will declare *Vedas* as unauthentic.

Besides, who will remove the misconceptions generated in the minds of the hearers of the *Vedas*? On hearing the recital of the *Vedas*, a wrong meaning is likely to be comprehended by the hearers, which will lead to a faulty performance of every day actions and which in its turn will generate erroneous knowledge, let alone the authenticity of the Vedic injunctions.

The argument that the knowledge comprehended by Vedic precepts is authentic because it is not proven contrary even at a different place and different time, also cannot stand; because, remembrance, although not contradicted, cannot be considered authentic.

It is argued that the objects Known with the Knowledge brought by Vedic precepts are truly existent and hence they are real, but the cognition of the *keśoṇḍuka* (a wooly mass seen by pressing the eye with the finger) can never have any reality. Jayarāśi says that the poor dear objector arguing his case desires to instruct others after taking poison himself.[14] The later comprehension of the Vedic precept is useless for its understanding because the understanding has ceased to exist at that time and at the time of comprehension, the object has been non-existent.

The small fourth sub-section refutes in a very summary way the authenticity of 'words' because they fulfill the desire of a speaker. The Mīmāṁsaka says that the words are uttered on account of the desire to speak (*vivakṣā*) on the part of a speaker. Jayarāśi says that there is no causal relation between words and the desire of a speaker. He relies for his argument on his rejection of the causal relation as he has already pointed out in the case of the Buddhists. He has also rejected causal relation (*hetu-phala-bhāva*) with regard to the inference of the Buddhist and the Naiyāyikas and the perception of the Buddhists and the Sāṁkhyas.[15]

In the fifth sub-section Jayarāśi criticises the view of the grammarians who declare that meanings are obtained only from correct words.

Other thinkers, namely the grammarians, declare that meaning is obtained from correct words. Correctness of words which are called *lakṣya* is ascertained by their being consistent with rules of grammar (*lakṣaṇa*).

Jayarāśi asks: "What do you understand by words (*lakṣya*) to explain which the great sage (Pāṇini) composed a mass of rules. Do the syllables like 'g' etcetera constitute words, or do we understand by words something abstract called *sphoṭa*

which is different from letters ? If the former, are the letters eternal and do they constitute words or are they produced ? If eternal syllables (or letters) were to be called words, will they be comprehended as isolated or grouped ? If they were understood as isolated, then only a single syllable *g* or *o* will give the meaning of the word *go* (cow). In that case, the specific order in pronouncing letters will be fruitless. Besides, a single letter cannot be inflected because only a complete word which is in the form of a group of letters can have terminations.

Well, let us understand a word as a group of syllables (*saṁghāta*), says the objector, because the letters *g*, *o* and *visarga*, which constitute the word *go*, when taken together, are called a group (*saṁghāta*).

Jayarāśi does not agree with this proposition. Syllables, says he, have an inherent difference. In what, he questions, will one syllable be different from another letter ? A syllable may be different from a non-syllable but how can it be different from another syllable ? Is the difference based on the shape (*ākāra*) of a letter, or is it based on its nature of being a non-letter (*avarṇātmakatā*). If shape were emphasised in considering difference, then other letters will not be called letters as for example *nīra* (water) is not *tīra* (a bank) and *tīra* is not *nīra*, If the nature of being a non-letter (*avarṇātmakatā*) is considered for difference, then there will be a single letter (or syllable) in the whole world and it will not bring about a meaning like 'the animal called a cow' (*go'rthvācakatvam*) from the word *go*, for the word *go* (cow), a single syllable cannot become capable of being Inflected.[16]

There is also no proof which establishes the eternality of letters (or syllables) because perception and other means of knowledge have already been established as invalid.

If the letters were understood as many and different because the single syllable *g* is uttered slowly once, and loudly at other times and thus a loudly uttered *g* is different from a slowly uttered one, then the letter *g* will be understood as different from other syllables elsewhere.

The objector rejects this by saying that the loudly uttered *g* syllable and the slowly uttered *g* syllable are really not different. Their difference is based on their being manifested differently; the syllable (or letter) *g* is never understood as different from another *g* letter. Jayarāśi replies that it is not correct to say that the manifestations are different. If it were so, the division of *g*, *o*, and the *visarga* for the word *go* (cow) will have to be understood as based on the differences of manifestations and hence the letter remains a single entity. The result will be that from a single letter which becomes incapable of inflection, the meaning[17]; 'the animal cow' will not be obtained.

And also, Jayarāśi continues, if objects which are understood as different are accepted as being non-different, there will not be any variety (brought about by difference) in this world, and in a world without any difference, no ordering

of the measurer and the measured will be possible. In an unchangeable and static world there will be no possibility for the rise and development of knowledge.

The objector then comes forward with a qualification that the last syllable accompanied by the memory of the earlier syllables which had been already uttered and which then disappeared, can be understood as a word. Jayarāśi rejects this proposition, saying that the last syllable, too, once uttered, has disappeared at the time of its remembrance and therefore it will not be capable of providing any sense.

Jayarāśi once again offers the earlier argument. Even if case terminations were applied to a single syllable, the inflected single syllable will generate meaning and other syllables will not serve any purpose for bringing about meaning.

If one were to state that the already uttered syllables are remembered after the last syllable is pronounced, or that the last syllable is understood after the remembrance of the earlier syllables, in both the cases, there is no existence of a word (which is understood as a group of letters) and the meaning derived would be something unrelated to a word.

Syllables, moreover, cannot be understood as 'produced' (*kārya*). Something which already exists can be felt (and understood). That which is felt exists before it is known; its understanding comes later. What is the nature of that which is felt ? Is it something produced recently and does it then become the object of cognition ? Or has it been produced long before? Or is it something not produced at all ?

We cannot conceive of any cause for it. We also cannot think of effort etcetera being responsible, for the effect etcetera are neither existent nor capable of activity. All this becomes unthinkable; for there is nothing like a causal relation. One cannot conceive of the cause being understood first or the effect being apprehended first. Some times both the cause and the effect are simultaneously apprehended. We cannot thus become certain about the causal relation. In the absence of such a certainty the non-eternal syllables cannot be understood as a word.

Jayarāśi very cleverly refutes all the concepts related with words and their eternality. He dismisses as unproven the differenee among syllables, their grouping, the last syllable becoming capable of generating sense, their eternality, their capacity to produce anything, their nature of being a mere existence and, above all, the causal relation between words and syllables.

The grammarian comes forward with the famous concept of *sphoṭa*, the 'word essence' responsible for bringing about verbal cognition. The grammarian says that *sphoṭa* or a flash of meaning arises from the syllables which constitute a word, the syllables manifesting the *sphoṭa*. It is said that the letters either singly or as an aggregate bring about meaning. The meaning is already present, hence the

9

meaning in the form of the *sphota* should be understood. It is also said that the *sphoṭa* is different from the syllables.

Jayarāśi tried to refute the sphoṭavādin's point of view as follows: The grammarian says that something meaningful in the form of a word that is *sphoṭa* can be understood, because, there is no possibility of meaning otherwise than from *sphoṭa*. Jayarāśi replies that the validity of the argument about meaning obtained from implication (*arthāpatti*) has already been refuted.[18]

Meaning is not something tied down to a word and therefore already known before. We also cannot say that perception will help us in understanding *sphoṭa*. We have already thrown it away as a valid means of knowledge. Besides, an unchangeable concept like a word in the form of *sphoṭa* cannot be conceived as being capable of bringing about right knowledge. Hence, concludes Jayarāśi, there is nothing like a word (either in the form of syllables or *sphoṭa*).[19]

This is Jayarāśi's refutation of the objector's view of *sphota*. We may say that a couple of arguments offered by Jayarāśi is feable, confused, and stated wrongly and at random. One might have expected a very accurate account of the objector's point of view taken from the *Vākyapadīya* of Bhartṛhari whom Jayarāśi quotes at the end of the work, or the refutation of *sphoṭa* from such great minds like Kumārila and Dharmakīrti. Was he afraid of Maṇḍana Miśra who was ready with a brilliant defence of *sphoṭa* in his *Sphoṭasiddhi*? Nothing of the kind: Jayarāśi, the indispertable wrangler (*vaitāṇḍika*), had in mind the Mīmāṁsakas, the Buddhists, and the Naiyāyikas as major opponents. Grammar was not his forte, nor grammarians his important adversaries. The reference to *sphoṭa* is only incidental. Jayarāśi's arguments about syllables words, their relation, the expressiveness of the so-called corrupt words and the nature of the pronouncements of an authoritative person are arrows directed against the Mīmāṁsaka more prominently than against the grammarian. At the end of the fifth sub-section Jayarāśi takes up the topic regarding the expressiveness of the so-called corrupt words.

There are rules in the form of the *sūtras* regarding the correctness or otherwise of words in the current usage. Words are both correct and corrupt, say the Mīmāṁsakas and the grammarians. The correct words are determined by rules of grammar.[20]

The so-called corrupt words like *gāvī, goṇi, goputtalikā*, all meaning a cow, are considered *apabhraṁśa*, or corrupt words. This is not correct. Even in the absence of rules testifying their correctness, they should be understood as correct words. What will happen when someone utters a corrupt word? Does the mouth of the speaker become deformed? Do such words not convey any meaning? Do they convey a changed meaning? Do the meanings of the corrupt words become incapable of bringing about a particular and intended action or does their utterance result in some disaster? For these alternatives Jayarāśi has taken help of the first section (*āhnika*) of Patañjali's *Mahābhāṣya* and the introductory discussion in the early part of the *Śabara-bhāṣya*.

Jayarāśi next answers the above questions one by one. We find hundreds of people uttering the so-called corrupt words. Their mouths are not deformed.

A word like *gāvī* (cow) does express meaning because there are many cognisers of the meaning of the word cow when *gāvi* is uttered. It also should not be said that, when a hearer hears the word *gāvī*, he is mentally reminded of the word cow, the so-called correct word. The uneducated and backward persons have never known the word *go* and therefore at the time of the utterance of the word *gāvi* they are not reminded of the word *go*.

There is also no change of meaning when a corrupt word is pronounced. We never experience that the correct meaning 'cowness' is contradicted by the word *gavī* when the latter is uttered.

Nor does a corrupt word become incapable of bringing about a particular result, because, when the word *gāvī* is uttered, there is no difficulty in milking a cow or leading it to a pasture or in its giving birth to a calf. The expressiveness of a corrupt word can never be derecognised.

Bhartṛhari has said that the corrupt word, according to some, is expressive only through the inference (of its correct form). Even if its expressiveness were equal to that of the corrupt form, the *Śāstra* makes a restriction with regard to usage, keeping merit and demerit in view.[21]

Jayarāśi says this is not correct, because, there is no restriction on the expressiveness of a corrupt word. There are no specific rules about the use of correct or corrupt words. Even well-read scholars are found using corrupt words.

On this point Jayarāśi is in good company, for Patañjali, too, has stated that only at the time of ritual, corrupt words are not pronounced, because it results in demerit and restrictions against the use of such utterances are specifically given by Vedic injunctions. He also says that corrupt as well as correct words express the same meaning.[22]

References

1. TPS.
   (a) for the Buddhists, p. 29, *l*. 26; 32, 4; 39, 17, 23; 42, 22; 53. 9.
   (b) for the Jainas p. 79, *l*. 15.

2(a) तस्यैव तावदीदृशं प्रज्ञास्खलित कथं वृत्तमिति सविस्मयानुकम्पं नश्चेतः । तदपरेऽप्यनुवदन्तीति निर्दयाक्रान्तभुवनं धिग्व्यापकं तमः । p. 80, Pramāṇavārttika, Svārthānumānavṛtti (Mālvaṇiā, Benares).

(b) वेदप्रामाण्यं कस्यचित्कर्तृवादः स्नाने धर्मेच्छा जातिवादावलेपः ।
सन्तायारम्भो पापहानाय चैति ध्वस्तप्रज्ञाने पञ्च लिङ्गानि जाड्ये ॥

ibid, p. 118.

(c) तदेतदुन्मत्तकस्य उन्मत्तकसंवर्णनमिव । Vādanyāya, p. 103.

3. The criticism of grammar and grammarians : p. 67, 68.

(a) सूत्रवार्त्तिकभाष्येषु दृश्यते चापशब्दनम् ।
अश्वारूढाः कथं चाश्वान्विस्मरेयुः सचेतनाः ॥ Tantravārttika, p. 260.

(b) अतो विगानभूयिष्ठाद्विरुद्धान्मूलवर्जितान् ।
निष्फलाच्च व्यवस्थानं शब्दानां नानुशासनात् ॥ ibid, p. 274.

(c) वृत्तिः सूत्रं तिला माषा कयत्रि कोद्रवोदनः ।
अजडाय प्रदातव्यं जणीकरणमुत्तमम् ॥ Nyāyamañjarī, p. 386.

(d) तदेवं व्यवस्थिते न्यायमीमांसापरिशीलनविकलानां बाह्यतरा प्रलाया उपेक्षणीयाः ।
Nyāyavārttikatātparyaṭīkā, p. 715.

4. तदेवमुपप्लुतेष्वेव तत्त्वेषु अविचारितरमणीयाः सर्वे व्यवहारा घटन्त इति । TPS. p. 125.

5. TPS. p. 45, 48.

6. पृथिव्यादीनि तत्त्वानि लोके प्रसिद्धानि । तान्यपि विचार्यमाणानि न व्यवतिष्ठन्ते किं पुनरन्यानीति ।
TPS. p. 1.

7 TPS. introduction VI ff.

8. वर्णा निरर्थका सन्तः पदादि परिकल्पितम् ।
अवस्तुनि कथं वृत्तिः संबन्धस्यास्य वस्तुनः ॥
Pramāṇavārttika, Svārthānumāna, verse 941 b, 242 a.

9. ननु नैव शब्दस्यार्थिन संबन्धः कश्चिदस्ति । Nyāyamañjarī, p. 220.

10(a) सामयिकः शब्दार्थसंबन्धप्रत्ययः । Vaiśeṣikasūtra, 7.2-10.

(b) समयं तमवोचाम । Vātsyāyanabhāṣya on Nyāyasūtra, 2.1.55.

(c) तदूरमस्तु सङ्केत एव । कृतमत्र स्वाभाविकेन संबन्धेन ।
Tātparyaṭīkā, on Nyāyasūtrabhāṣya 2.1.55.

11. Tattvasaṃgraha, verse no. 2895.

12. चोदनाजनिता बुद्धिः प्रमाणं दोषवर्जितैः ।
कारणैर्जन्यमानत्वाल्लिङ्गाप्तोक्ताक्षबुद्धिवत् ॥
TPS. p. 116; Śloka-vārttika, Sūtra 2. v. 184.

13. एवं तर्हि अविशेषाभिहितेऽर्थे विशेषमिच्छतो हेत्वन्तरं नाम निग्रहस्थानम् ।
TPS., p. 116, *l*. 23, 24.

14. स्मृतेर्बाधारहितत्वेऽप्यप्रमाणत्वात् । TPS. p. 118, *l*. 18.

15. TPS. p. 84. 19; 87, 6; 71, 4: 63, 14; 71, 4.

16. ततश्चैक एव वर्णात्मा जगति संजातः । तस्य गोऽर्थवाचकत्वं न युज्यते सुप्विभक्त्यनुपपत्तेः ।
TPS. p. 121, *l*, 1, 2.

17. This is verbatim of the earlier argument, p. 121. *l*. 1.

18. अर्थप्रतिपत्त्यन्यथानुपपत्त्या पदमवगम्यते । तद् अर्थापत्तेः प्रामाण्यमेव नास्ति ।
TPS. p. 123, *l*. 20,21.

Here Jayarāśi takes a jump from अर्थप्रतिपत्ति to अर्थापत्ति by verbal quibble (vāk chala),

19. न च नित्यस्य विज्ञानाद्यर्थक्रियाकरणसामर्थ्यमस्ति । T.P.S., p. 123, *l.* 25. This is a repetition of p. 121, *l.* 16.
न च नित्यस्यानुपजातविकारस्य विज्ञानोदयदानसामर्थ्यमस्ति ।

20. Discussion regarding the nature of corrupt words stopped after the seventh century A,D. when different forms of Prākrits became the spoken dialects. The discussion in later Buddhist and Jaina works and in Nāgeśa is merely academic.

21. अपशब्दोऽनुमानेन वाचकः केश्चिदिष्यते ।
वाचकत्वाऽविशेषेऽपि नियमः पुण्यपापयोः ॥
TPS. p. 125; Vākyapadīya III. 3.30.

22. समांनायामर्थगतौ शब्देन चापशब्देन च धर्मनियमः क्रियते । Mahābhāṣya, I. p. 8, l, 21 (Keilhorn)

ABHINAVAGUPTA'S IDEAS IN LOCANA ON THE NATURE OF BEAUTY OF KĀVYA

V. M. Kulkarni

In India it was the *ālaṁkārikas*, literary critics, and not the philosophers who investigated the nature of beauty in *kāvya* (literature) and for that matter fine arts in general. The attention of the *ālaṁkārikas* of the earlier period is mainly confined to the body of literature, the outward expression of *kāvya*, namely, *śabda* and *artha*, whereas the *ālaṁkārikas* of the later period mainly concerned themselves with the suggested sense and more particularly with *rasa*, the soul or the very essence of *kāvya*. Ānandavardhana's *Dhvanyāloka*[1] (*c*. latter half of the 9th cent. A.D.) is the first work which allots the first place to the 'suggested sense' in judging the worth of any literary piece of work. In his brilliant exposition of this work in his famous commentary *Locana*, Abhinavagupta (10th cent. A.D.) expands Ānandavardhana's ideas about literary beauty and at times also adds to it his own contribution. The object of the present paper is to collect together all such passages from *Locana*, classify them under suitable headings, and elucidate Abhinavagupta's ideas on the Theory of Beauty in *kāvya*-literature (or art in general).

Nature of Beauty

Ānandavardhana aptly compares the suggested sense in the work of "great poets" with the incomparable beauty (*lāvaṇya*) of women that is distinct from the sum total of loveliness of various parts of their body. Abhinavagupta expands this idea in his characteristic style :

"Beauty which is revealed by the configuration or form of the various (comely) parts of the body is quite distinct and different from their own loveliness. Faultlessness of the limbs or their union with ornaments does not constitute beauty. For we find sensitive critics (*sahṛdayas*) calling a woman, although possessed of various limbs that are free from such defects as "one-eyedness" when each is viewed separately, and although decorated with ornaments, as devoid of elegance, and, on the contrary, calling a woman, who is unlike the above mentioned one, as the "nector of moonlight" (*lāvaṇyāmṛta*).[2] Abhinavagupta thereby wants to convey that the suggested sense in the form of *rasa*, etcetera, is quite distinct from the sense denoted by *abhidhā* as well as the sense indicated by *lakṣaṇā*, *guṇavṛtti* and *arthāpatti* (or *anumāna*), and as such it does not lend itself to paraphrase.

According to Ānandavardhana, a *kāvya* is devoid of *rasa* etcetera, if the poet has no intention to portray *rasa* etcetera, and if he aims at merely composing figures of word and/or of sense. And even if in the absence of his intention there

is apprehension of *rasa* etcetera, on the strength of the denoted sense, that apprehension is very faint and therefore that *kāvya* is as good as devoid of *rasa* etcetera.

Abhinavagupta elucidates this statement by citing the following examples : "In such a *kāvya*,, there is no apprehension of *rasa* etcetera, just as there is no apprehension of taste, say, sweetness, in a particular non-vegetarian dish, prepared by a cook who is not skilled in cooking." If one were to affirm by way of objection that there is necessarily apprehension of taste, say, sweetness, in Śikhariṇī (a dish of curd and brown sugar with spices) on account of the innate or inherent excellence of the ingredients", Abhinavagupta replies : "In the case of such a dish prepared by an untrained cook no one experiences pleasure by the mere knowledge (exclaiming), 'ha ! what a wonderful Śikhariṇi (dish) !' ". On the contrary, people say with reference to it that curd, brown sugar and black pepper are not properly combined.[3] What Abhinavagupta seems to have in mind is the fact that only when a good poet, who is intent on writing a *kāvya* imbued with *rasa*, skillfully depicts *vibhāvas*, *anubhāvas* and *vyabhicāri-bhāvas* in his *kāvya* that the appropriate *rasa* etcetera is evoked in the reader's or spectator's mind.

The *vibhāvas* etcetera, conveyed by convention etcetera, immediately give rise to aesthetic relish. The apprehension of the *rasa* is unlike the apprehension of religious injunctions which causes expectancy to do something next, or the knowledge of a sage (*yogī*). In *rasa* experience there is no suggestion of anything to be done.[4] It is a condition of restful joy.

Abhinavagupta further declares that "from sentences in the *kāvya* we do not expect the apprehension which proves useful for such activity as taking a cow out for grazing or bringing back a cow home in the evening; what we really expect is the apprehension of *rasa* etcetera, which leads to restful joy or aesthetic repose."[5]

Ānandavardhana says that elsewhere it has been shown that particular words are agreeable in certain context and disagreeable in certain other context and that this difference is based on their power of suggestion. On this Abhinavagupta comments : "Elsewhere, that is in (Udbhaṭa's) *Bhāmaha-vivaraṇa*, it has been shown that words like 'a garland', 'sandal (paste)', etcetera, are quite agreeable in the context of 'śṛṅgāra rasa' but disagreeable or repulsive in the context of *bībhatsa rasa*.[6]

To put it differently; Words, when oriented towards the emotion being depicted, become the source of aesthetic relish. The discrimination culminates in the later doctrine of *aucitya* (fitness of everything that has bearing on the *rasa* concerned).

The beauty of the suggested sense consists in its capacity to suggest the particular *rasa*; and *rasa* by itself is of the nature of aesthetic repose or rest and consists in delight or bliss.[7]

There cannot be any *kāvya* worth the name in the absence of *rasa* etcetera; *rasa* doubtless is the life-breath of *kāvya* but sometimes even a *vyabhicāri-bhāva* which is subservient to *rasa* causes greater aesthetic relish.[8]

Abhinavagupta is one with Ānandavardhana in asserting that a thing, although marvellous in itself, does not cause any wonder if it is universally known.[9]

Sources of Literary Beauty

The earlier writers on poetics recognised *śabdālaṁkāras* like *anuprāsa*) *arthālaṁkāras* (like *upamā*), *guṇas* (like *mādhurya*), *vṛttis* (like *upanāgrikā*) or *rītis* (like *Vaidarbhī*) and *doṣābhāva* (absence of defects) as sources of literary beauty. To the later writers on poetics like Ānandavardhana, however, *dhvani* (suggestion, the suggested sense) is the first and foremost source of literary beauty. This suggested sense may take the form of *rasa* or *alaṁkāra* or *vastu*. Of these three kinds the *rasādi* (*rasa*, *bhāva*, etcetera) *dhvani* takes the place of pride.

Ānandavardhana asserts that all figures of speech like *rūpaka* attain beauty only when they embody suggested sense that is subordinate. Abhinavagupta illustrates the truth of this statement by citing illustrations of *upamā*, *rūpaka*, *śleṣa*, *yathāsaṁkhya*, *dīpaka*, *sasaṁdeha*, *apahnuti*, *paryāyokta*, *tulya-yogitā*, *aprastuta praśaṁsā*, *ākṣepa*, and *atiśayokti* which are all prosaic, dry and devoid of any touch of suggested sense. They answer the external requirements of the definitions of the concerned *alaṁkāras* all right, but are devoid of their very life-breath, the *guṇī-bhūta-vyaṅgya*. For instance,

Upamā : 'The ox is like a cow.'

Rūpaka : 'The rammer is a sacrificial post.'....

Dīpaka : 'Bring the cow and the horse.'

Sasaṁdeha : 'Is that a person or the tree-trunk ?'

Apahnutiḥ : 'This is not silver (but a pearl-oyster).'

Paryāyokta : 'This fat (Devadatta) does not eat by day.'....

Atiśayokti : (i) 'The *kuṇḍikā* (spouted water-jug) is *samudra* (an ocean).'

(ii) 'The Vindhya mountains grew (high) upto the sun's path in the sky.'

All these examples are bald and devoid of any suggested sense and thus want in beauty and therefore they cannot be termed as *alaṁkāras*.[10]

Abhinavagupta's contention that "a man free from passions (a saint) does not see things topsy-turvy : If he hears the sound of lute, he does not think he has

heard the harsh-sounding crowing of a crow," would suggest that he held beauty to be objective !*

Abhinavagupta elsewhere observes that when *rati* (love) is presented on the stage or in a poem, even a saint or an ascetic (who is free of passions) experiences *rasa-hṛdayas saṁvāda.*[11]

Ānandavardhana asserts that *alaṁkāra* (like *upamā*) is universally known as the source of beauty, All *alaṁkāras* truly become so if they are used as subservient to *rasa* etcetera, which is the very soul, or essence, of *kāvya*. Abhinavagupta comments on this as follows : "*Upamā* embellishes the literal sense. However, this literal sense, when endowed with excellence by *upamā* (or any other *alaṁkāra*), serves to suggest (*rasādi*—) *dhvani*. So, really speaking, the *dhvani-ātmā* is *alaṁkārya*. The ornaments like *kaṭaka* (bracelet), *keyūra* (armlet) when put on one's person, embellish the sentient person by suggesting his particular mental condition appropriate or inappropriate.[12]

For instance, a corpse when decorated with *alaṁkāras* like) *kuṇḍala* (earings) does not shine, as the soul has departed. An ascetic, if he puts on ornaments such as a bracelet of gold etcetera, becomes a laughing-stock, as in his case the mental state of a lover is inappropriate. As far as body is concerned, the question of propriety or otherwise does not arise : It is, then, one's self alone that is *alaṁkārya* as one proudly feels "I am splendidly decorated."[13]

Emotions : The Content of Kāvya

Ānandavardhana thus says in the third *Uddyota* :

"In the province of *kāvya* where we perceive suggested sense, the notions of *satya* (truth) and *asatya* (falsehood) are meaningless. To examine *kāvya* through the well-known *pramāṇas* (means of valid knowledge) would simply lead to ridicule."[14]

The purport of this observation is that the things in *kāvya* have no place in the everyday world of space and time, and, owing to this lack of ontological or physical status, the question of reality or unreality in this case does not apply. That, however, does not mean that they are unreal. In fact the distinction of existence or non-existence does not at all arise in their case.

---

* This reminds of Maṅkhaka's lines in his *Śrīkaṇṭhacarita* :

(i) वाणी किमेणाङ्ककलेव धत्ते टङ्क विना पक्रिम विभ्रमेण

—II. 11

(ii) ····किं तुच्छश्वपुच्छच्छरचेव वाचा ।

—II. 14

"Deviation in the activity of the poet is like the beautiful curve of the crescent moon and quite unlike that of the dog's tail."

Abhinavagupta elucidates this passage of Ānandavardhana by citing a dissimilar example (*vaidharmya-dṛṣṭānta*) :

"We are not to examine these statements in *kāvya* as to whether they are true and consider whether they command us to do something as the Vedic utterances enjoining Agniṣṭoma sacrifice do. They simply contribute directly to giving aesthetic delight (and only indirectly to refining or influencing our character and culture of mind and heart). The aesthetic delight which is essentially of the nature of transcendental *camatkāra* is not different from *vyutpatti*.[15]

The aesthetic delight is evoked in a reader when a *vastu* or *alaṁkāra* or *rasādi* is/are portrayed by the poet in his *kāvya*. The *rasādi-dhvani* is accorded the place of supremacy as it is the source of the highest delight next only to that of the realisation of Brahma. Naturally, emotions are the central theme and content of *kāvya* according to both Ānandavardhana and Abhinavagupta, the two greatest aestheticians India has produced.

Dhvani : The Method of Kāvya

Ānandavardhana regards "*śabdārthau*" (word and sense) as only the outer vesture of *kāvya* while emotion as its '*ātman*'. Emotions, of course, are never conveyed by their mere denomination. They can be conveyed or communicated only indirectly through an appropriate portrayal of their causes and effects. This indirect method of conveying emotions and feelings is called '*dhvani*' (suggestion, suggestiveness). This method is extended to two other spheres of theme and content of *kāvya*, namely *vastu* (a fact, a bare idea) and *alaṁkāra* (figure of speech). Both *vastu-dhvani* and *alaṁkāra-dhvani* can be paraphrased; but *rasādi-dhvani* can never lend itself to paraphrase. The beauty lent by suggested sense is the greatest *alaṁkāra* of poetic speech just like bashfulness of women.[16]

Abhinavagupta, too, upholds this method of *dhvani* as propounded by Ānandvardhana. In the course of his exposition he often draws our attention to '*gopanasāra-saundarya*'[17]; and in one passage he aptly compares *dhvani* to a beautiful or noble lady's breasts, partly covered or concealed and partly revealed, the better to excite curiosity and passion, a simile which on account of its inherent beauty and aptness became famous in later *alaṁkāra* literature. At one place he makes a perceptive remark : "what charm is there if the sense to be conveyed is done so directly or openly by the power of denotation ?"[18]

Ānandavardhana boldly declares that *dhvani* (suggestion) is '*kāvyasya-ātmā*' (the soul, the very essence, of poetry, and by extension literature). It may present itself in the form of *vastu* or *alaṁkāra* or *rasādi*. He is perfectly aware of the importance of *rasa-dhvani*. But it is Abhinavagupta who gives it the place of supremacy and asserts that the other two *dhvanis* are only its aspects, and that they are not really valuable in themselves but only insofar as they lead to *rasādi-dhvani*.[19]

Ānandavardhana is perfectly aware of the fact that the hackneyed examples of secondary usage (*lakṣaṇā*, and *guṇavṛtti*) like '*gaṅgāyāṁ ghoṣaḥ*', '*agnir māṇavakaḥ*', '*siṁho baṭuh*', although suggest particular purposes, their suggested sense is not so charming or elegant.[20]

Abhinavagupta expands and develops this idea in his *Locana*. He insists that the perception of beauty is the salient or characteristic feature of *kāvya*.

He further adds that the perception of beauty must afford aesthetic repose to the reader. In its absence the linguistic function, called *vyañjanā*, does not start. Recoiling in fact, it comes to rest in the literal sense. It is like a poor man before whom heavenly wealth presents itself for a moment and instantly disappears from his view.

While commenting on the word (*dhvaneḥ svarūpaṁ*) *atiramaṇīyaṁ* from Ānandavardhana's *Vṛtti*[21], he rightly observes : "By this expression he points out the difference of *dhvani* from (and its superiority to) the *bhākta* (the secondary usage) : There hardly is elegance in these examples of secondary usage : *siṁho baṭuḥ*' (the boy is a lion), 'Gaṅgāyām ghoṣaḥ' (there is a settlement of cowherds on the river Gaṅgā)." Why these and such other examples want in beauty and why they do not deserve the title *kāvya* he explains in another passage :

The Objector : Thus the sentence "The boy is a lion" might constitute *kāvya* as the soul if the form of suggestion is present in it.

The siddānti : If so, you will have to call a jar 'living'; for *ātman*, which is all-pervasive, is also present in it.

The Objector : If the soul is possessed of a body endowed with various organs etcetera, only then it is called 'living' and not simply any kind of body.

The siddhānti : If the soul of *dhvani* (suggestion) is invested with a body consisting of words and meanings that are beautiful on account of the presence of *guṇas* (excellences) and *alaṁkāras* (figures of speech), appropriate to the particular (*rasa*-) *dhvani*, then we call those *śabda* and *artha* as *kāvya* (*śabdārthau kāvyaṁ*).[22]

Aim/s of Kāvya

Dhvanyāloka merely refers to *prīti* or *ānanda*, (aesthetic) pleasure, joy or delight as the unique goal of literature. The discussion of Kālidāsa's *Kumārasaṁbhava* (Canto VIII, "Devīsaṁbhogavarṇana") by Ānandavardhana, however, is a pointer to his view that literature (or art as such) cannot be divorced from morality. So, one may not be wrong if he drew the inference that Ānandavardhana believed in *prīti* and *vyutpatti* (aesthetic pleasure and culture or refinement of character or moral sensitivity or proficiency in the means of attaining the four goals of human life,) as the twin aims of literature.

In contradistinction to Ānandavardhana, Abhinavagupta discusses this important issue of aesthetics in his *Locana* on more occasions than one. While commenting on Bhāmaha's verse meaning, "Study of (genuine and) good *kāvya* (poetry) leads to fame and delight as well as proficiency in (the means of attaining) the four great ends of man as well as proficiency in fine arts," Abhinavagupta pronounces his view :

The readers of genuine *kāvya* attain *vyutpatti* and *prīti* (aesthetic delight or pleasure) no doubt, but, between them, says Abhinavagupta, aesthetic delight is the chief aim. Otherwise one could posit the question : "Since the *Vedas* and *Smṛtis* which are authoritative like masters (who issue command) and *Purāṇas* which advise or guide us like friends (they do not command, only tender advice), these two along with *kāvya* are equally sources of *vyutpatti*; what is, then, the distinctive feature of *kāvya* leading to the same goal ? As similarity with a loving wife (who successfully persuades her husband to do what she likes keeping her persuasive character concealed from view and providing love's enjoyment) has been recognised as the characteristic feature of *kāvya*, the answer to the above question is that *immediate aesthetic pleasure* is the principal aim of *kāvya* and the aesthetic pleasure is also the ultimate fruition of *vyutpatti* and of *kīrtti* (fame) too." Abhinavagupta next emphatically asserts : "Nor are *prīti* and *vyutpatti* different from one another, for they both have the same source."[23] From this discussion by Abhinavagupta it would seem that he does not differ with Ānandavardhana as regards the ultimate aim of *kāvya*. He makes explicit what Ānandavardhana implies in the course of his discussion of *aucitya*[24] and of the predominant *rasa* of the *Mahābhārata* and the *Rāmāyaṇa*.[25]

References

1. The *Dhvanyāloka* of Ānandavardhana, with the *Locana* and *Bālapriyā* Commentaries, KSS edn, Benares City 1940.

2. लावण्यं हि नामावयवसंस्थानाभिव्यङ्ग्यमवयवव्यतिरिक्तं धर्मान्तरमेव । न चावयवानामेव निर्दोषता वा भूषणयोगो वा लावण्यम्, पृथङ्निर्वर्ण्यमानकाणादिदोषशून्यशरीरावयवयोगिन्याम-प्यलङ्कृतायामपि लावण्यशून्येयमिति, अतथाभूतायामपि कस्याञ्चिल्लावण्यामृतचन्द्रिकेयमिति सहृदयानां व्यवहारात् । *Locana*, pp. 49-50

3. नैव तत्र रसप्रतीतिरस्ति यथा पाकानभिज्ञसूदविरचिते मांसपाकविशेषे । ननु वस्तुमौन्दर्यादवश्यं भवति कदाचित्तथास्वादोऽकुशलकृतायामपि शिखरिण्यामिवेत्याशङ्क्याह— ....अज्ञकृतायां च शिखरिण्यामहो शिखरिणीति न तज्ज्ञानाच्चमत्कारः, अपि तु दधिगुडमरिचं चैतदसमञ्जसयोजि-तमिति वक्तारो भवन्ति । —*Locana* pp. 496-497

4. इह तु विभावाद्येव प्रतिपाद्यमानं चर्वणाविषयतोन्मुखमिति समयाद्युपयोगाभावः । **न च नियुक्तोऽहमत्र करवाणि कृतार्थोऽहमिति शास्त्रीयप्रतीतिसदृशमदः । तत्रोत्तरकर्तव्यौन्मुख्येन लौकिकत्वात** । इह तु विभावादि चर्वणाद्भुतपुष्पवत्तत्कालसारैवोदिता न तु पूर्वापरकालानु-बन्धिनीति लौकिकादास्वादाद्योगिविषयाच्चान्य एवायं रसास्वादः । —*Locana*, p. 160

5. काव्यवाक्येभ्यो हि नयनानयनाद्युपयोगिनी प्रतीतिरभ्यर्थ्यते, अपि तु प्रतीतिविश्रान्तिकारिणी, सा चाभिप्रायनिष्ठैव नाभिप्रेतवस्तुपर्यवसाना । —*Locana*, p. 442

6. **शब्दविशेषाणां चे**ति । **अन्यत्रे**ति । भामहविवरणे । **विभागेने**ति । स्रक्चन्दनादयः शब्दाः श्रृङ्गारे चारवो वीभत्से त्वचारण इति रसकृत एव विभागः । रसं प्रति च शब्दस्य व्यञ्जकत्वमेवेत्युक्तं प्राक् । —*Locana*, p. 358

7. ....किन्तु शब्दसमर्प्यमाणहृदयसंवादसुन्दरविभावानुभावसमुचित प्राग्विनिविष्टरत्यादिवासनानुरागसुकुमारस्वसंविदानन्दचर्वणाव्यापाररसनीयरूपो रसः, स काव्यव्यापारैकगोचरो रसध्वनिरिति, स च ध्वनिरेवेति, स एव मुख्यतयात्मेति । —*Locana*, pp. 49-50

8. **भाव**-ग्रहणेन व्यभिचारिणोऽपि चर्व्यमाणस्य तावन्मात्रविश्रान्तावपि स्थायिचर्वणापर्यवसानोचितरसप्रतिष्ठामनवाप्यापि प्राणत्वं भवतीत्युक्तम् । —*Locana*, p. 90

9. क्षुण्णं हि वस्तु लोकप्रसिद्धयाद्भुतमपि नाश्चर्यकारि भवति ।
—*Dhvanyāloka*, pp. 534-35.

क्षुण्ण ह्रीति । पुनः पुनर्वर्णननिरूपणादिना यत्पिष्टपिष्टत्वादतिनिर्भिन्नस्वरूपमित्यर्थः ।
—*Locana*, p. 534

10. **तथाजातीयाना**मिति । चारुत्वातिशयवतामित्यर्थः । सुलक्षिता इति यत्किलैषां तद्विनिर्भुक्तं रूपं न तत्काव्येऽभ्यर्थनीयम् । उपमा हि 'यथा गौस्तथा गवयः' इति । रूपकं 'खलेवासी यूप' इति ।....दीपकं 'गामश्वम्' इति । ससन्देहः 'स्थाणुर्वा स्यात्' इति । अपह्नुतिः 'नेदं रजतम्' इति । पर्यायोक्तं 'पीनो दिवा नात्ति' इति ।....अतिशयोक्तिः 'समुद्रः कुण्डिका', 'विन्ध्यो वर्धितवान'र्कंवर्त्मागृह्णात्' इति । एवमन्यत् । —*Locana*, pp. 472-473

11. रतौ हि समस्त-देव-तिर्यङ्-नरादि-जातिष्वविच्छिन्नैव वासनास्त इति न कश्चित्तत्र तादृग्यो न हृदयसंवादमयः, यत्तेरपि हि तच्चमत्कारोऽस्त्येव । —*Locana*, p. 205.

12. एतदुक्तं भवति—उपमया यद्यपि वाच्योऽर्थोऽलङ्क्रियते, तथापि तस्य तदेवालङ्करणं यद् व्यङ्ग्यार्थाभिव्यञ्जनसामर्थ्याधानमिति वस्तुतो ध्वन्यात्मैवालङ्कार्यः । कटक-केयूरादिभिरपि हि शरीरसमवायिभिश्चेतन आत्मैव तत्तच्चित्तवृत्तिविशेषौचित्यसूचनात्मतयालङ्क्रियते ।
—*Locana*, p. 197

13. तथाहि—अचेतनं शव-शरीरं कुण्डलाद्युपेतमपि न भाति, अलङ्कार्यस्याभावात् । यति-शरीरं कटकादि-युक्तं हास्यावहं भवति, अलङ्कार्यस्यानौचित्यात् । न हि देहस्य किञ्चिदनौचित्यमिति वस्तुत आत्मैवालङ्कार्यः, अहमलङ्कृत इत्यभिमानात् । —*Locana*, pp. 197-198

14. काव्य-विषये च व्यङ्ग्यप्रतीतीनां सत्यासत्यनिरूपणस्याप्रयोजकत्वमेवेति तत्र प्रमाणान्तरव्यापार परीक्षोपहासायैव संपद्यते । —*Dhvanyāloka*, p. 455

15. **अप्रयोजकत्व**मिति । न हि तेषां वाक्यानामग्निष्टोमादिवाक्यवत् सत्यार्थप्रतिपादनद्वारेण प्रवर्तकत्वाय प्रामाण्यमन्विष्यते, प्रीतिमात्रपर्यवसायित्वात् । प्रीतेरेव चालौकिकचमत्काररूपाया व्युत्पत्त्यङ्गत्वात् । एतच्चोक्तं वितत्य प्राक् । **उपहासायै वे**ति । नायं सहृदयः केवलं शुष्कतर्कोपक्रमकर्कशहृदयः प्रतीतिं परामर्ष्टुं नालमित्येष उपहासः । —*Locana*, p. 455

Masson and Patwardhan quote the last two lines and render them as follows : "(The person who attempts to discover whether a poem is "true" or "false") will be ridiculed as follows : This is somebody who is insensitive to literature. He is not able to appreciate an aesthetic experience for his heart has become hard by his indulging in dry logic."
—*Aesthetic Rapture*, Vol. II : Notes Poona, 1970, p. 21, f. n. 143

16. (i) वस्त्वलङ्कारावपि शब्दाभिधेयत्वमध्यासते तावत् । रस-भाव-तदाभास-तत्प्रशमाः पुनर्न कदाचिदभिधीयन्ते, अथ चास्वाद्यमानताप्राणतया भान्ति । —*Locana*, p. 78

(ii) मुख्या महाकविगिरामलङ्कृतिभृतामपि ।
प्रतीयमानच्छायैषा, भूषा लज्जेव योषिताम् ॥ —*Dhvanyāloka*, III. 37

मुख्या भूषेति । अलङ्कृतिभृतामपिशब्दादलङ्कारशून्यानामपीत्यर्थः । प्रतीयमानकृता छाया शोभा सा च लज्जा सदृशी **गोपनासारसौन्दर्य प्राणत्वात्** । अलङ्कारधारिणीनामपि नायिकानां लज्जामुख्यं भूषणम् । प्रतीयमानाच्छाया अन्तर्मदनोद्भेदजहृदयसौन्दर्यरूपा यथा, लज्जा ह्यन्तरुद्भिन्नमान्मथविकारजुगोपयिषारूपा मदनविजृम्भैव । वीतरागाणां यतीनां कौपीनापसारणेऽपि त्रपाकलङ्कादर्शनात् । —*Locana*, p. 475

17. ....शृङ्गाररसतरङ्गिणी हि लज्जावरुद्धा निर्भरतया तांस्तान् विलासान् नेत्रगात्रविकारपरम्परारूपान् प्रसूत इति गोपनासारसौन्दर्यलज्जाविजृम्भितमेतदिति भावः ।
—*Locana*, p. 476

18. (i) तल्लक्षणाप्रयोजनं शूर-कृतविद्य-सेवकानां **प्राशस्त्यमशब्दवाच्यत्वेन गोप्यमानं सन्नायिकाकुचकलशयुगलमिव महार्घतामुपयद् ध्वन्यत** इति । —*Locana*, p. 138

(ii) **शब्दस्पृष्टेऽर्थे का हृद्यता** । —*Locana*, p. 528

19. ....तेन रस एव वस्तुत आत्मा, वस्त्वलङ्कारध्वनी तु सर्वथा रसं प्रति पर्यवस्येते इति वाच्यादुत्कृष्टौ तावित्यभिप्रायेण 'ध्वनिः काव्यस्यात्मेति सामान्येनोक्तम् । —*Locana*, p. 85

20. वस्तु चारुत्वप्रतीतये स्वशब्दादभिधेयत्वेन यत् प्रतिपादयितुमिष्यते तद् व्यङ्ग्यम् । तच्च न सर्वं गुणवृत्तेर्विषयः प्रसिद्ध्यनुरोधाभ्यामपि गौणानां शब्दानां प्रयोगदर्शनात् ।....गङ्गायां घोषः....गुणवृत्तिस्तु वाच्यधर्माश्रयेणैव व्यङ्ग्यमात्राश्रयेण चाभेदोपचाररूपा संभवति, यथा तीक्ष्णत्वादग्निर्माणवकः....। —*Dhvanyāloka*, pp. 426-433

(i) यच्चोक्तम्—'चारुत्वप्रतीतिस्तर्हि काव्यस्यात्मा स्यात्' इति तदङ्गीकुर्म एव । नाम्नि खल्वयं विवाद इति । —*Locana*, p. 105

(ii) 'न हि सिंहो बटुः', 'गङ्गायां घोषः' इत्यत्र रम्यता काचित् । —*Locana*, p. 37

21. [तस्य हि ध्वनेः स्वरूपम्....अतिरमणीयम्] **अतिरमणीय**मिति भाक्ताद् व्यतिरेकमाह । न हि 'सिंहो बटुः', 'गङ्गायां घोषः' इत्यत्र रम्यता काचित् । —*Locana*, p. 37

22. नन्वेवं 'सिंहो बटुः' इत्यत्रापि काव्यरूपता स्यात् ध्वननलक्षणस्यात्मनोऽत्रापि समनन्तरं वक्ष्यमाणतया भावात् । ननु घटेऽपि जीवव्यवहारः स्यात्, आत्मनो बिभुत्वेन तत्रापि भावात् ।

शरीरस्य खलु विशिष्टाधिष्ठानयुक्तस्य सत्यात्मनि जीवव्यवहारः न यस्य कस्यचिदिति चेत्-गुणालङ्कारौचित्यसुन्दरशब्दार्थशरीरस्य सति ध्वननाख्यात्मनि काव्यरूपताव्यवहारः ।

—*Locana*, p. 59

23. (i) ····तत्र कवेस्तावत् कीर्त्यापि प्रीतिरेव संपाद्या । श्रोतॄणां च व्युत्पत्तिप्रीती यद्यपि स्तः···· तथापि तत्र प्रीतिरेव प्रधानम् ।····इति प्राधान्येनानन्द एवोक्तः । चतुर्वर्गव्युत्पत्तेरपि चानन्द एव पार्यन्तिकं मुख्यं फलम् । —*Locana*, pp.40-41

(ii) प्रीतिरेव व्युत्पत्तेः प्रयोजिका । प्रीत्यात्मा च रसः ····
न चैते प्रीतिव्युत्पत्ती भिन्नरूपे एव द्वयोरप्येकं विषयत्वात् ।

—*Locana*, p. 336

24. कथमचारुत्वं तादृशे विषये सहृदयानां नावभातीति चेत्····तथा हि—महाकवीनामप्युत्तमदेवता-विषयप्रसिद्धसंभोगशृङ्गारनिबन्धनाद्यनौचित्यं शक्ति तिरस्कृतत्वात् ग्राम्यत्वेन न प्रतिभासते । यथा कुमारसंभवे देवीसंभोगवर्णनम् ।····तस्मादभिनेयार्थेऽनभिनेयार्थे वा काव्ये यदुत्तमप्रकृते राजादेरुत्तमप्रकृतिभिर्नायिकाभिः सह ग्राम्यसंभोगवर्णनं तत् पित्रोः संभोगवर्णनमिव सुतराम-सभ्यम् । तथैवोत्तमदेवतादिविषयम् ।····

—*Dhvanyāloka*. pp. 316-334

25. *Dhvanyāloka-vṛtti* on IV. 5 pp. 529-534.

PĀLĪ, DHANYĀ AND CĀRUKEŚĪ

(Three of the earliest mentioned Kṛṣṇa's sweethearts)

H. C. Bhayani

In the later Kṛṣṇa-bhakti tradition, we increasingly come across the names of *gopīs* like Viśākhā, Lalitā, Candrāvalī and several more, some of whom were also Kṛṣṇa's favourites besides Rādhā. In the late puranic literature represented by the considerably later sections of the works like the *Padma purāṇa*, and the *Garga-saṁhitā*, the name-list has been considerably extended The problem is to locate and date the beginning of the tradition of naming Rādhā's companions who occasionally and intermittently shared Kṛṣṇa's loving attention, and as such started figuring in the erotic and religious poetry. Abandoning for the moment Viśākhā and Candrāvalī, who also seem to be among the names to appear early in literature, I present here the information I could gather about three *gopīs*, each of whom figures in poetry as Rādhā's rival. The sources are not later (some may be even earlier) than the 9th-10th century A. D. The names of the three *gopīs* were Pālī, Dhanyā and Cārukeśī. Different poets have described Kṛṣṇa as enjoying in the company of one of them, in temporary disregard of Rādhā.

Pālī, Pālikā/Pālitā, Pālitakā

The earlist milkmaid known from the poetic tradition as Rādhā's rival for Kṛṣṇa's love is variously called Pālī, Pālikā/Pālitā (Pk. Pāliyā) or Pālitakā. From the references or citations made by four writers we gather that several poetic works in Apabhraṁśa, Prakrit and Sanskrit, assignable roughly to the period between the eighth and tenth century A. D., contained episodes involving Kṛṣṇa, Rādhā and Pālī.

The sources of this information are discussed below :

1. Govinda's Apabhraṁśa poem on Kṛṣṇa-carita (Not later than the latter half of the 9th century A. D.).

Several verses from this lost work are cited by Svayambhū (latter half of the 9th cent.) in his *Svayambhūcchandas* (SC.). The citation given under SC. IV 11 as an illustration of the Bahurūpā variety of the Apabhraṁśa metre called Mātrā is as follows :—

देइ पाली थणहं पब्भारें
तोडेप्पिणु णलिणिदलु, हरि-विओअ-सतावें तत्ती ।
फलु अण्णेहिं पावि(य)उ, करउ दइउ जं किंपि रुच्चइ ।।

'Pāli, burning with pain due to separation from Hari, plucks a lotus leaf and places it on the slope of her breasts. The poor fool (?) got her due ! Let the fate (now) do whatever it choses to.'

Like Velankar, I also earlier interpreted *Pālī*. as *gopālikā* i. e. a *gopī* in general. But in the light of the occurrences noted below, I now take it to be a personal name. We must note that another verse from the same poem (SC. IV 10.2) describes Rādhā as Hari's most favourite Gopi and several other verses of Govinda (SC. IV 9.1., 9.3, 9.4) depict the mood of a love-lorn girl.[1]

2. Bhejjala's *Rādhā-vipralambha* (prior to the 11th cent. A. D.).

Rāsakāṅka was one of the types of *uparūpakas* described, discussed or referred to by several Sanskrit dramaturgists and other writers. Bhoja and Abhinavagupta knew of an actual instance of Rāsakāṅka,namely the *Rādhā-vipralambha*, composed by Bhejjala.[2] They refer to a few incidents and characters in that dramatic work and also give a few citations from it. Besides Kṛṣṇa as the hero, Candrāyaṇa as the Vidūṣaka and Rādhā as the heroine, the play had one more female character named Pālitakā, who was one of Kṛṣṇa's paramours and Rādhā's rival. Kṛṣṇa is depicted as once favouring Pālitakā on a moon-lit night, which makes the pining Rādhā go out in search of Kṛṣṇa.[3] Abhinavagupta, too, mentions Pālitakā.

Jayavallabha's anthology of Prakrit *subhāṣitas* has sixteen verses in its section on Kṛṣṇa (vv. 590-605), which are partinent to our purpose, because there are several references to 'Kṛṣṇa's other sweethearts besides Rādhā, The very first verse in that section is as follows :

"कुसलं राहे:" "सुहिओ ति कंस" "कंसो कहि !" "कहि राहा !"
इय बालियाइ भणिए विलक्खहसिरं हरिं नमह.

(*Vajjāllaga* 590).

Patwardhan thus translates it :
'Oh Rādhā, is it all right, with you ?
'O Kaṁsa, are you happy ?' 'Where is Kaṁsa ?'
'Where is Rādhā (either) ?' When the young damsel had said thus, Hari (Kṛṣṇa) smiled with embarrassment. Pay your homage to him !'

The text reads बालियाइ (Sk. बालिकया) in the second line of the verse, and Ratneśvara's Sanskrit commentary explains the word as कयाचन and काचन गोपबालिका.

I think, however, the बालियाइ was not the original, genuine reading. Through scribal error or misunderstanding the original पालियाइ was changed to बालियाइ. In that case this becomes a dialogue between Kṛṣṇa and his particular paramour named Pālikā, and not between Kṛṣṇa and some unspecified Gopī.

This view finds support from the Sanskrit version or translation of the above Gāthā cited in Bhoja's *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* (SK.), discussed hereunder.

11

4. While treating the figure of sound called Vākovākya, Bhoja has cited in SK. the following verse as an illustration of Naimittikī Vaiyātyokti, which is one of the several sub-varieties of the Vākovākya :

कुशलं राधे ? सुखितो सि कंस ? कंसः क्व नु ? क्व नु सा राधा ? ।
इति पारी-प्रतिवचनैर्विलक्ष-हासौ हरिर्जयति ॥

(Under सरस्वतीकण्ठाभरण, 2, 132)

All the editions of SK. read पारी in the second line. But पारी 'milking pot' cannot fit here. Obviously it is a corruption of पाली. Accordingly the बालियाए in the above-cited *Vajjālagga* verse is to be emended as पालियाए.

In this context it is also significant that the verse राधामोहन मन्दिरादुपगतश्चन्द्रावलीमूचिवान् etc. which is found in some of the Northern mss. of Bilvamaṅgala's *Kṛṣṇakarṇāmṛta* and which is just an elaboration of the *Vajjālagga* verse, has Candrāvalī (instead of Pālī), and not a certain (nameless) *gopī* as one of the interlocutors.

5. An anonymous verse cited by Bhoja in the *Śṛṅgāraprakāśa* (first half of the 11th cent. A. D.)

As an illustration of the type of Nāyaka who is Dhīralalita, Sādhāraṇa, Śaṭha and Uttama, Bhoja has cited in the *Śṛṅgāraprakāśa* the following verse :

निर्मग्नेन मयाऽम्भसि स्मरभरात् पाली समालिङ्गिता
केनालीकमिदं तवाधकथितं राधे मुधा ताम्यसि ।
इत्युत्स्वप्न-परम्परासु शयनै श्रुत्वा गिरं शार्ङ्गिणः
सव्याजं शिथिलीकृतः कमलया कण्ठग्रहः पातु वः ॥

(ŚP., p. 600)

"Who give you today the false report that while diving in water, I fired by passion, gave an embrace to Pālī ? Rādhā, you are unnecessarily distressed" :— Hearing in the bed these words uttered by Śārṅgin in sleep, Kamalā meaningfully loosened her clasp on his neck. May that protect you'.

In this instance too the rivalry between Rādhā and Pālī is clearly explicit.

Dhanyā, Dhanikā

1. In three of the four verses in the Kaṇha-vajjā (Kṛṣṇa-paryāya) of the *Vajjālagga* which relate to Kṛṣṇa's sweetheart called Viśākhā,[4] the word *visāhiyā*, a diminutive form of *visāhā* (Sk. *Viśākhā*) is used with *double intenfre*. One of these verses is as follows :

किसिओ-सि कीस केसव ? किं न कओ धन्न-संगहो मूढ ? ।
कत्तो मण-परिओसो विसाहियं भुंजमाणस्स ? ॥

(*Vajjālagga*, 600)

'Oh Keśava, why have you become emaciated? O fool, why did you not store food-grains? How can one get mental satisfaction, feeding himself (just) on whatever he obtains? (*or*, on what is highly poisonous?)'. Alternatively, 'O fool, why did you not stick to Dhanyā? Is it ever possible for one enjoying himself in the company of Viśākhā to get real satisfaction?' Pk. *dhanna* (Sk. *dhanyā*) is understood by Patwardhan as 'beautiful women'. But like Viśākhā, Dhanyā here is the personal name of a particular *gopī* who once enjoyed Kṛṣṇa's favour. This interpretation finds support from two verses cited in the *Sṛṅgāraprakāśa*.

2. The following verse is cited twice in the *Śṛṅgāraprakāśa*. Once it is cited as an illustration of Samākhyābhidhanikī Vyapekṣā wherein the signification of a designation is brought out by means of a sentence. At another place it is cited as an illustration of a designation that is construed meaningfully to convey the relationship of love :

सच्चं धण्णा धण्णा, जा तइया केसवेण गिरि-धरणे ।
गुरु-भार-वावडेण वि, उज्जुअ-अच्छं चिरं दिट्ठा ॥
Śṛṅgāraprakāśa, pp. 269, 888

'Dhanyā is indeed *dhanyā* (blessed), who was looked at directly and lingeringly by Keśava, even when he was weighed down with a heavy load due to holding the mountain (i. e. Govardhana) aloft'.

3. The following verse is cited by Bhoja as an illustration of the type of Nāyaka who is Dhīralalita, Sādhāraṇa and Madhyama.

दूरे गोकुलनाथ गोकुलमितस्संचार-शून्या दिश-
स्त्यक्त्वा मां धनिकादयो पि हि गता भारातिखेदालसाः ।
विस्तीर्णा वनराजिकेयमपरा जाता पुरो निर्गमात्
खिन्नाऽस्मि प्रतिपालयेत्यभिहितो गोप्या हरिः पातु वः ॥
(ŚP., p. 611)

'Oh Lord of Gokula, Gokula is far away from here. Dhanikā and other (companions), feeling exhausted and languid under their load have gone away already, leaving me alone. This vast woodland has become strange to me (as it were), before I can get out of it (?) and I am (extremely) tired. Please protect me. May Hari, addressed thus by the Gopī, protect you'.

Here Dhanikā is the name of one of the *gopīs*. It is quite close to Dhaṇṇā (Sk. Dhanyā) of the *Vajjālagga* verse.

Cārukeśī

As an illustration of the Dhīroddhatāsādhāraṇa-dhṛṣṭa type of hero, Bhoja has cited in ŚP. the following verse.

"शौरे कस्माद् विधत्से दशनपदमिदं चारुकेश्याहितं ते"
चारुत्वं कीदृगस्य श्रित-पशु-वपुषा केशिना निर्मितस्य ?" ।
"नैवं धृष्ट ब्रवीमि व्रजयुवतिमहं" "बाढमेष व्रजामी––"
त्थेवं गोप्याऽवताद् वः क्ष(कं ?)पट-धरण-प्रीणितः कैटभारिः ॥

(ŚP. p. 602)

'O Śauri, why do you display this tooth-mark impressed on you (i.e. on your lip) by Cārukeśī (*Cārukeśī-āhitam*)' ?

'How can it be beautiful (*cāru*), produced as it is by Keśin (*keśi*), who had assumed the bodily form of a beast ?"

'You brazenly unfaithful ! I don't mean that. I am talking of the milkmaid (*vraja.yuvatim*)'.

'Very well, here I am wooing (*vrajāmi*) a young girl'.

May the enemy of Kaiṭabha, thus resorting to chicanery, and delighted by the milkmaid (?) protect you'.

The Gopī of this dialogue is possibly Rādhā, who creates a scene with Kṛṣṇa, who has just returned after spending a night with Cārukeśī. Kṛṣṇa tries to save himself by resorting to Śleṣa on the words *Cārukeśyāhitam* and *vrajayuvatim* used by Rādhā. We can campare with this the *Kṛṣṇakarṇāmṛtaa* verse (*rādhā-mohan-mandirād* etc.) referred to above.

A closely similar repestee between Kṛṣṇa and one of his sweethearts is instanced by the verse *vāsaḥ samprati keśava kvabhavato* etc. cited on p. 607 cf ŚP.).

References

Bhoja : *Sarasvatīkaṇṭhābharaṅa*, ed. K. Mishra, 1976. *Śṛṅgāraprakāśa*, ed. G. R. Josyer, 1955.

Bilvamaṅgala : *Kṛṣṇakarṇāmṛta*, ed. F. Wilson, 1975.

Jayavallabha : *Vajjālagga*, ed. M. V. PatTardhan, 1969.

V. Raghavan : *Bhoja's Śṛṅgaraprkāśa*, 1963.

Svayambhū : *Svayambhūcchanda*), ed. by H. D. Velankar, 1962.

Footnotes

1. I have slightly emended Velankar's text orthographically, and my translation differs from his in several points.

2. See V. Raghavan, *Bhojas Śṛngāraprakāśa*, (1963), pp. 567, 887-891, where the references and citations are noted and their implications are fully brought out. G. R. Josyer's edition of the *Śṛṅgāraprakāśa* silently omits the Prakrit passage given by Raghavan.

3. An anonymous verse given in Jayavallabha's *Vajjālagga* (possibly about the 10th cent. A. D.).

3. Raghavan, *ibid.*, p. 890 : कृतापराधमपि चन्द्रातपहृता प्रियममभिससार राधा, यत्र पालितका गतां ।
(= *Śṛṅgāraprakāśa*, text, p. 491, 11. 4-5).

4. These are the earliest known verses referring to Viśākhā, who is known in the Kṛṣṇa-carita tradition as one of the *gopīs*, which are mentioned as Kṛṣṇa's favourites and Rādhāś friends and rivals.
The Pātāla-khaṇḍa of the *Padma-purāṇa* (ch. 70, vv. 4-7) gives the following list (which includes Dhanyā) of the light main beloveds of Kṛṣṇa : Rādhikā, Lalitā, Syāmalā, Dhanyā, Haripriyā Viśākhā, Podmā and Candrāvatī

THE FRESH READING AND INTERPRETATION OF PAÑCĀSARA PĀRŚVANĀTHA TEMPLE INSCRIPTION

Arvind Kumar Singh

The famous inscription on the pedestal of the marble effigy of the tradesman Āsāka (Āśāka) placed in the Vanarāja-vihar of Aṇahillapattana had been earlier published by late Muni Jinavijaya.[1] The pedestal is staggered into five sections, the inscription-part is engraved on the central three (of the total five) divisions in which the middle larger portion contains six lines and the two flanking parts four lines each (see plate).

On comparing Muni Jinavijaya's reading with the photograph of the inscription recently made by the American Institute of Indian Studies (see plate), some salient divergencies at once came to my notice : First, the revered Muniji had left out the right hand section (on spectator's right hand) in reading, which is why there are the gaps in the published text; second, the reading of a few words is inaccurate from the orthographical standpoint. I first present Muniji's reading below followed by my own complete reading with emendations.

1. संवत् १३०१ वर्षे वैशाखसुदि ९ शुक्रे पूर्वमांडलिवास्तव्य-मोडज्ञातीय-नागेंद्र ···· ···· ···· ···· ····
2. सुत–श्रे० जाल्लणपुत्रेण श्रे० राजुकुक्षीसमुद्भूतेन ठ० आशाकेन संसारसारः ···· ···· ···· ···· ····
3. योपार्जितवित्तेन अस्मिन् महाराजश्रीवनराजविहारे निजकीर्तिवल्लीवितान ···· ···· ···· ···· ········
4. कारितः तथा च श्री आशाकस्य मूर्तिरियं सुत ठ० अरिसिंहेन कारिता प्रतिष्ठिता ···· ···· ···· ····
5. संबंधे गच्छे पंचासराविषे श्रीशीलग(गु)णसूरिसंताने शिष्य श्री ···· ···· ···· ···· ···· ···· ····
6. देवचंद्रसुरिभिः ।। मंगलमहाश्रीः ।। शुभं भवतु ।।

1. संवत् १३०१ वर्षे वैशाखशुदि ९ शुक्रे पूर्व **मांडलि** वास्तव्य **मोढज्ञातीय** नागेंद्रात्मज श्रे० केसव
2. सुत श्रे० जाल्हण पुत्रेण श्रे० राज्ज कुक्षि समुद्भुतेन ठ० **आसाकेन** संसारसारतां गत्वा निजत्या—
3. योपार्जित वित्तेन अस्मिन् **महाराजश्रीवनराजविहारे** निजकीर्त्तिवल्लो **विलासमडपः** सा (क्षू) सः
4. कारितः । तथा ठ० **आसाकस्य** मूर्तिरियं सुत **ठ० अरिसिहेन** कारितां प्रतिष्ठिताः **श्रीनागेंद्र कुल** ।
5. संबंधे **गच्छे पंचासरावि** (धे? षे?) । **श्रीशीलगणसूरि** संताने शिष्य श्री
6. **देवचंद्रसूरिभि**: ।। मंगलं महाश्रीः ।। शुभं भवत् ।।

It is clear that the inscription used dental '*sa*' in the place of palatal '*śa*' in Āsāka. (Jinavijayaji, however, reads the letter as palatal following perhaps the

rule of the correct orthography.) On the other hand, '*śudi*' has been spelt '*sudi*' in his version. Below I jot down the differences in the two readings :—

Line	*Muniji's reading*	*My reading*
1	sudi	śudi
2	Jāllaṇa	Jālhaṇa
2	Rāju Kukṣi	Rājja Kukṣi
2	Āśākena	Āsākena
3	vitāna	vilāsa
4	ca	ṭha
4	śrī Āśāka-sya	Āsāka-sya
4	kāritā	kāritāṃ
4	pratiṣṭhitā	pratiṣṭhitāḥ
5	santāne	saṁtāne
6	Devacandra	Devacaṁdra
6	maṁgala	maṁgalaṃ
6	bhavatu	bhavat

The late Muniji gave no summary of the content nor did he indulge in any discussion thereof. The inscription is dated in the saṃvat year 1301 (A. D. 1244) and takes into account five generations of a Jaina family belonging to the Moḍha caste of tradesmen :

Nāgeṁdra
|
Śreṣṭhi Kesava (Keśava)
|
Śreṣṭhi Jālhaṇa = Śreṣṭhini Rājja
|
Ṭhakkura Āsāka (Āśāka)
|
Ṭhakkura Arisiṁha

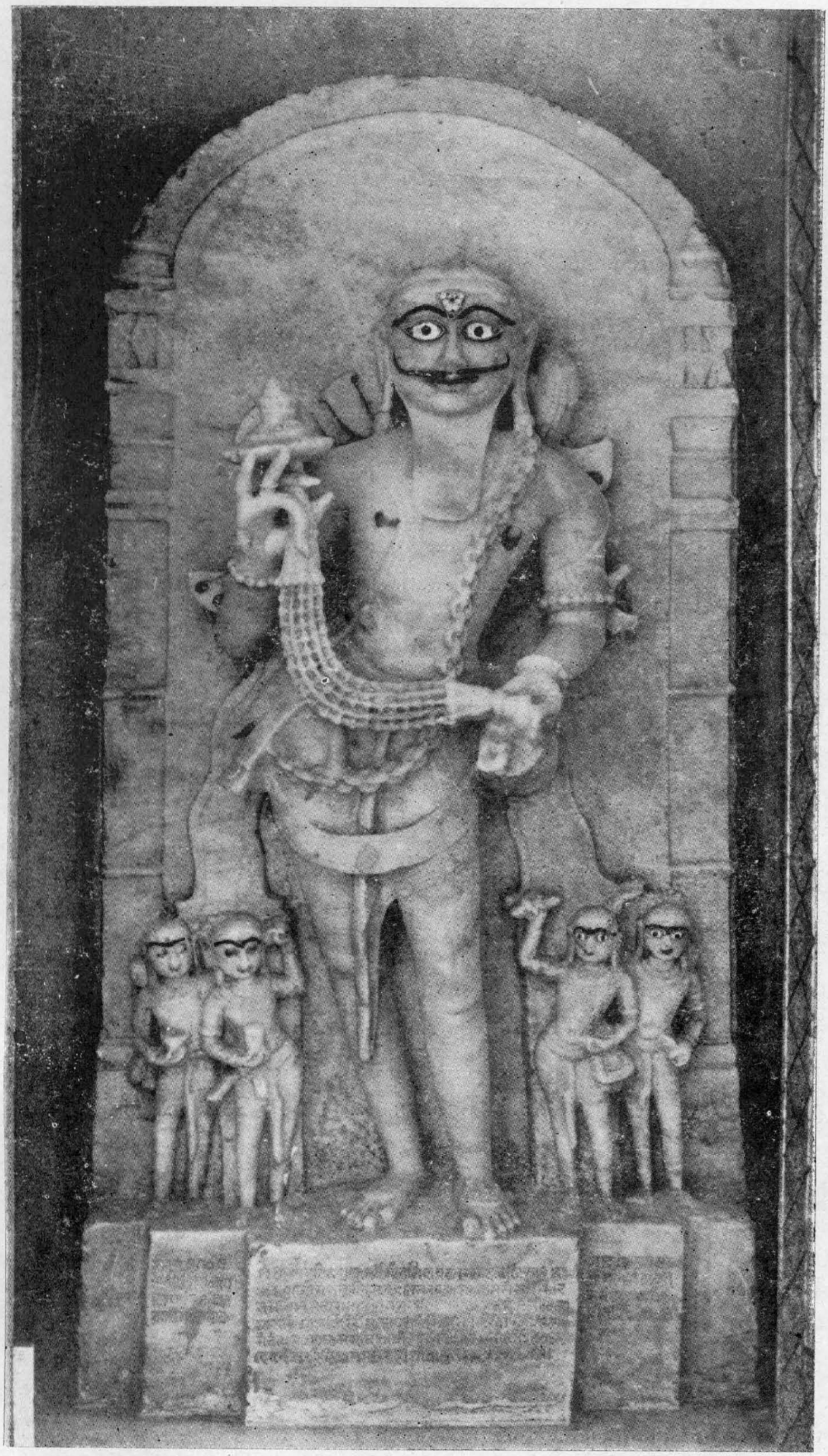
It also refers to the erection by Āśāka at the famous Vanarāja-vihāra[2] a *vilāsamaṇḍapa* (hall).[3] The image of Āśāka was set up by Ṭhakkura Arisiṁha, son of Āśāka. The consecration was officiated by Devacaṃdra Sūri of the lineage of Śrī Śilagaṅa Sūri of the Pañcāsara-gaccha, an offshoot of the ancient Nāgeṁdra kula.[4]

Ṭhakkura Arisiṁha may be identified with the Ṭhakkura Arisiṁha who had composed the famous eulogical work the *Sukṛtasaṁkīrtana*[5] in praise of Vastupāla who held the prime minister's office from A. D. 1220-1239 at the court of the Vāghelā regent Vīradhavala of Dholakā.

The inscription for the first time tells that there existed a *gaccha* named after Pañcāsara, and it was an emanation of the famous Nāgeṁdra kula. It is likely that, even the first foundation of the Pañcāsara Pārśvanātha belonged to the abbot of the Nāgeṁdra kula, the temple built by Vanarāja Cāpotkaṭa (c. A. D. 818-900).

Notes and References

1. *Prācīna Jaina Lekha Saṁgraha*, pt. 2, pravarttak Śrī Kāmtivijaya Jaina Itihāsamālā, Vol. VI, Bhavanagara, 1921, p. 321.
2. The temple was dedicated to Jana Pārśvanātha and founded by Vanarāja Cāpotkaṭa in the last two decades of the 9th cent. A. D. Image is said to have been more ancient and was brought to Aṇhillapattana from Pañcāsara, the ancestral town of Vanarāja.
3. According to Prof. M. A. Dhaky, the *vilāsamaṇḍapa* is identical with the *raṅgamaṇḍapa*, aha hall common in the medieval Jaina temple ensembles. There are several instances of adding such halls in the medieval times to the earlier foundations.
4. For detail see here Prof. M. A. Dhaky's paper "The Nāgendra-gaccha".
5. Puṇyavijaya Sūri (ed.), Singhi Jaina Series, Number 32, Bombay, 1961, pp. 62-64.



Pl 1. Pātan, Pañcāsarā Pārśvanātha temple Commemorative image of thakkura Āśāka, S. 1301/A. D. 1245



Pl. 2. Āśāka's image Inscription, S. 1301/A. D. 1245 (Both the plates are reproduced here by courtasy and kindness of the American Institute of Indian Studies, Varanasi)

JAINA SCULPTURES IN BHARAT KALA BHAVAN

Kamal Giri

The sculpture gallary of the Bharat Kala Bhavan, Banaras Hindu University (Varanasi), possesses some Jaina sculptures in stone and metal. The present paper focuses on the Jaina sculptures in stone.[1] These figures cover a long span of time and they mainly hail from sites in Uttar Pradesh and Madhya Pradesh. Among them are a few Kuṣāṇa Jina heads;[2] but the figures of the Jinas and *Yakṣīs* from Gupta to the medieval times make the rest of the bulk. Of the 27 Jina images, four represent Jina *caumukhī* (*Pratimā-sarvatobhadrikā*) and the remaining single Jina figures. Of the traditional 24, at least eight Jinas are represented in the collection : they are Ṛṣabha (1st), Ajita (2nd),[3] Supārśva (7th), Candraprabha (8th), Śānti (16th), Ariṣṭanemi (22nd), Pārśva (23rd) and Vardhamāna Mahāvira (24th).

There are 11 separate figures of Jina Ṛṣabha in the collection; Ṛṣabha being the premier Jina, was held in the highest veneration in all the sects of the Jainas.

Ṛṣabha's earliest image (Acc. No. 23275 : 71 x 54 cms.) (not illustrated) is dateable to *c.* eighth-ninth century A. D. and is fashioned in black stone. It hails from South India. Ṛṣabhanātha seated cross-legged is not accompanied by any of the *prātihāryas* (splendour phenomena). The body of the Jina is slim and in fine proportions. Four other Ṛṣabha figures are dateable to *c.* 10th-11th century A. D. The provenance of these figures, excepting for the one, is unknown; but the images appear to have come somewhere form U. P. or M. P. on the basis of iconographical features and style. One of these figures, beautifully modelled (Acc. No. 274 : 9 x 18 cms) and carved in buff sandstone, is sky-clad; it stands on a carpet in *kāyotsarga-mudrā*. The figure above the waist is badly mutilated. The central *mūlanāyaka* figure is flanked by two male fly-whisk bearers. Bull-cognizance is carved on the pedestal. On the left of the bull, is a figure of four-armed Cakreśvarī in *lalitāsana*; she holds discs in two upper hands while the lower hands show the *abhaya-mudrā* and some indistinct object. To the right of Cakreśvarī aypears a kneeling figure of *ārādhaka* or worshipper with hands in *namaskāra-mudrā*. The Gomukha Yakṣa, however, is here depicted as playing a truant. (Not illustrated)

One other figure of Ṛṣabha in buff sandstone (Acc. No. 176 : 53 x 46 cms.) (not illustrated) was procured from Rājaghāṭ, Vārānasī. Here the Jina is seated in *dhyāna-mudrā* on a cushion placed over a carpet bearing the figure of bull cognizance. The carpet is spread over the throne supported by two lions with intervening

dharmacakra. The hair-do of the Jina is after *jaṭā* with *uṣṇīṣa*, the lateral strands hanging over the shoulders. The *mūlanāyaka* is accompanied by five *prātihāryas*, namely *cāmaradharas*, *trichatra*, *aśoka*-tree, a prostrate figure beating a drum, and flying *mālādharas*. Two elephants with riders holding a *ghaṭa* (Hiraṇyendras) are also shown in the *parikara*. The figures of four-armed Gomukha and Cakreśvarī are also carved. The pot-bellied Gomukha holds *abhaya*, a flower, and a mongoose skin-purse.[4] Cakreśvarī rides the *garuḍa* in human form and bears *abhaya-mudrā*, a mace, and a conch in the three surviving hands. Gomukha and Cakreśvarī are accompanied by two adorers with folded hands. On each side of the *mūlanāyaka* there appear eight diminutive figures of the Jinas, both seated and standing. The nudity of the standing Jina figures suggests the Digambara affiliation for the image.

The next two figures (not illustrated) are badly mutilated. On in buff sandstone (Acc. No. 179 : 37 x 31 cms.) with its head almost gone, represents Jina Ṛṣabha standing sky-clad on a pedestal with four other standing Jinas, two standing near the feet and two flanking the shoulders, the *pañca-Jina* group forming a very handsome composition (Plate 1). Stylistically, the sculpture cannot be later than the ninth century A. D. It may have hailed from Uttar Pradesh or Madhya Pradesh. The principal figure shows hanging hairlooks over the shoulders, an invariate feature of Jina Ṛṣabha. The Jina is flanked by two figures of standing Jinas and two male *cāmara*-bearers on two sides. The triple umbrella is mutilated, but the halo decorated with lotus petals (*padmaprabhā*), hovering *mālādharas*, two lions, supporting the *siṁhāsana*, and the *śrīvatsa* on the chest are extant. The second figure (Acc. No. 307 : 25 x 40 cms.) has only the head and the upper part of the *parikara* surviving. The next figure—this again is in buff sandstone—shows Ṛṣabha with beautiful, small, oval face revealing a benign smile. The *mūlanāyaka* with *jaṭājūṭa* is joined by nine small Jinas, two flying garland bearers and two Hiraṇyendras. The triple parasol topped by a prostrate figure of drum-beater and drooping leaves are also extant.

The remaining five figures of Ṛṣabha belong to the *c*. 12th century A. D.; three of these are unaccessioned. They are fashioned in buff sandstone and seemingly hail somewhere from U. P. and M. P. The first figure, unaccessioned (67 x 29 cms.), depicts him seated in the *dhyāna-mudrā*. The iconographic details are similar to the above-noted figure (Acc. No. 176). The *mūlanāyaka*, with bull cognizance, *jaṭā* and lateral strands, is accompanied by six Jina figures, three on each side. Ṛṣabhanātha is joined by traditional *Yakṣa-Yakṣī* pairs. The two-armed Gomukha, on the right, sits in *lalita* pose; he bears water-vessel in his surviving left hand. The four-armed Cakreśvarī on the corresponding left, rides over a *garuḍa* and shows the *abhaya*, mace (or disc) and an indistinct object in her three surviving hands. (Not illustrated).

Another but smaller image (Acc. No. 484 : 32×34 cms.) shows Ṛṣabha as seated on a lotus seat. The image's head and the upper section of the *parikara* are broken; but the hanging hair-locks are still discernible on the shoulders. The Jina is flanked by two standing male fly-whisk bearers, surmounted by two small seated Jina figures. On the pedestal, to the right of the *dharmacakra*, appears bull cognizance with a kneeling worshipper with folded hands. (Not illustrated). The third figure (Acc. No. 22073 : 78×47 cms.), seated cross-legged on a cushion with bull cognizance hails from Khajurāho (Plate 2). *Ṛṣabhanātha* sitting on a *siṁhāsana* and with two fly-whisk bearing attendants, two female attendants, the *trichatra* topped by a drum beater; drooping (*caitya-vṛkṣa*) leaves, was originally accompanied by 23 small Jina figures, a few of which have now disappeared. The fourth figure (Plate 3) shows sky-clad Ṛṣabha (Acc. No. 24050, 65×35 cms.) as standing in *kāyotsarga* on a *triratha* pedestal. The Jina, marked on the chest with *śrīvatsa*, is here not provided with the usual *trichatra* and the drum-beater. The hair do shows curls with an *uṣṇīṣa* and hanging hair-locks. The rather short body of the Jina is accompanied by the customary male *cāmaradharas*. Besides, there also appear four small standing Jina figures above the *cāmaradharas*.

The two other unaccessioned figures fashioned in buff sandstone, dateable to *c*. 13th century probably come from some sites in Central India. The first of the two (39×21 cms.) shows Ṛṣabha seated cross-legged on a *bhadrāsana*, the *dharmacakra* is flanked by two standing bull figures, hair combed back with locks hanging on the shoulders, the head shows a central protuberance. Of the *aṣṭa-mahāprātihāryas*, only the hovering *mālādharas* are carved in the present instance. The second Ṛṣabha again without *aṣṭa-prātihāryas*, shows sky-clad (75×28 cms.), it stands in *kāyotsarga* on a simple pedestal with two *cāmaradharas*. (Not illustrated).

Ajitanātha

The small eroded stele (Acc. No. 24047, 40×28 cms.) shows Jina Ajitanātha seated in *dhyāna-mudrā* on a *siṁhāsana* (Plate 4). Below the seat two elephant figures are carved as cognizance on the two sides of the *dharmacakra* which is reminiscent of an earlier tradition of representing the cognizance in practice at Rājgir, Vārāṇasī, and Mathurā during the Gupta period. The stele also contains the figures of two-armed standing *aṣṭagrahas* with their right hand in *abhaya* while the left one bears some indistinct object. Sūrya bears lotuses in two hands and Rāhu, as usual is *ūrdhvakāya*. The *Yakṣa-Yakṣī* figures are absent. The figure cannot be later than the earlier part of the sixth century A. D. In view of its early date it may have pertained to the Śvetāmbara sect.

Supārśvanātha

A mutilated head of Jina Supārsvanātha canopied by five hooded cobra (back basalt, Acc. No. 176 : 39×34 cms.) is dateable to *c*. 10th century A. D. The pro-

venance is Rājghāṭ, Vārāṇasī. The drum-beaters and two elephants with riders holding vases are extant. (Not illustrated).

Candraprabha

There is, in the collection, a solitary figure of Jina Candraprabha (Acc. No. 23961 : 52×31 cms.). The figure in basalt is dateable to *c.* 11th-12th century A.D. and probably comes from Bihar. The Jina is seated on a cushion with crescent, his cognizance, carved below the seat. The cushion is placed below the *siṁhāsana* supported by two lions. The Jina flanked by two usual male *cāmaradharas* holding fly-whisk in the inner hand and a flower in the outer one, is provided with *trichatra*, drooping leaves and gliding *mālādharas.* (Not illustrated).

Śāntinātha

A small image of Jina Śāntinātha, carved in black stone (Acc. No. 23271), is in the museum, assignable to *c.* ninth century A. D. The Jina standing sky-clad in the *kāyotsarga*, the deer cognizance carved in the centre of the *siṁhāsana*, is accompanied by two *cāmaradharas*. He is also provided with *trichatra*, flying *mālādharas* and a halo. The four small seated *graha* figures are also carved in the *parikara*.

Ariṣṭanemi

A beautiful figure of Ariṣṭanemi (or Neminātha) (wrongly labelled Mahāvīra) in the Museum, (Acc. No. 212 : 44×37 cms.) is in sandstone and deteable to c. seventh century A. D. It hails from Rājghāṭ, Vārāṇasī. Although the cognizance is not carved, the rendering of Sarvānubhūti and Ambikā may be taken to indicate Neminātha.[5] The Jina is seated on a lotus seat below which is carved a tree, possibly a palm tree, with a human figure on it. On the left of the tree is two-armed Ambikā with a child in left hand and a lotus in the right. The two-armed Yakṣa holds a pot, probably representing *nidhi*, in left hand and a lotus in the right.

Pārśvanātha

The Museum possesses four detached heads and one full figure of Jina Pārśvanātha. Of the four heads two are from Mathurā and dateable the Kuṣāṇa period (Acc. Nos. 356 : 15×15 cms.; 20748 : 31×47 cms.) and must, therefore, belong to the Śvetāmbara sect; while the third one (Acc. No. 23759) is from Central India and dateable to *c.* 11th century A. D. Pārśvanātha, in all these cases, is provided with seven-hooded snake canopy overhead. However, in one instance, *trichatra* with drooping leaves, drum-beater, hovering *mālādharas*, and four small Jina figures are also carved. The fourth figure (Acc. No. 23991 : 128×43 cms.) in grey sandstone is ascribed to *c.* 10th-11th century A. D. Pārśvanātha, standing as sky-clad on a simple pedestal with a seven-hooded snake canopy overhead, is accompanied by usual male attendants (Plate 5). The *trichatra*, drum-beater, droop-

ing leaves and two couples of flying *mālādharas* are also carved. Above the shoulder of Pārśvanātha, there appears, on each side, Jina standing as sky-clad. The slim and elongated body of the *mūlanāyaka* is well proportioned.

Mahāvīra

A solitary figure of Mahāvira, provenence Varanasi, in the Museum (Acc. No, 161 : 126 x 66 cms.) is assignable to the Gupta period and its importance lies in its being the second earliest Jina image showing the cognizance.[6] The Jina accompanied by two fly-whisk bearers is provided with a nimbus and hovering celestial beings. Flanking the *dharmacakra* are carved two lions, the cognizance of Mahāvira. Further, at the two extremities of the pedestal, are carved two seated Jina figures in place of the usual lions, suuggesting *siṁhāsana*. (Not illustrated.)

Unidentified Jina figures

There are three Jina figures in the Museum which remain unidentified for the want of the cognizances. The first (Acc. No. K 48 : 50×40 cms.), assignable to *c*. ninth century A. D., represents a sky-clad Jina in the *kāyotsarga-mudrā* without the usual cortege of symbols. The second figure (Acc. No. 94 : 53×42 cms.), assignable to *c*. 10th century A. D., is a seated Jina figure. The third figure (Acc. No. 298 : 35×28 cms.), dateable to *c*. 13th century A. D., represents a Jina seated in *dhyāna-mudrā* with the usual accompaniment of the *aṣṭamahāprātihāryas* and the *dharmacakra*. The figures of the Yakṣa-Yakṣī pair are conspicuous by their absence. However, rendering of two-armed goddesses, eight in number, in *lalitāsana* merit attention since they probably represent *aṣṭamātṛkās*, whose association with Jaina images is otherwise unknown (Plate 6). Although the attributes held by these goddesses are not distinctively identifiable, in some cases they show the *abhaya* and a fruit.

Jina Caumukhī or Pratimā Sarvatobhadrikā

The Museum has four examples of Jina *caumukhī* dateable between *c*. seventh and 11th century A. D., all fashioned in buff sandstone and showing sky-clad Jinas in the *kāyotsarga-mudrā* standing as they all do on simple pedestals. In earliest example belonging to *c*. seventh-eight century A. D. (Acc. No. 77 : 138×58 cms.) exhibit the figures of four Jinas without any identifying mark (Plate 7).[7] Close to the feet of principal Jina on each side, the figures of two other Jinas, seated in *dhyānā-mudrā*, are carved. Thus the present *caumukhi* contains, in aggregate, the figures of 12 Jinas. The second *caumukhī* (Acc. No. 85 : 87×33 cms.) of about eighth-ninth century A. D. contains the figures of four different Jinas, bearing bull, elephant, deer (?) and lion cognizances and hence identifiable with Ṛṣabhanātha Ajitanātha, Śāntinātha (?) and Mahāvira. The heads of the three Jinas, however, are damaged. Ṛṣabhanātha is provided with long *jaṭā* hanging up to the knees (Plate 8). The elephant cognizance of Ajitanātha is carved in pair,

flanking the *dharmacakra* (Plate 9). The third figure (Acc. No. 24048 : 84×20 cms.), is dateable to *c*. 10th century A. D. Of the four, only Ṛṣabhanātha and Pārśvanātha may be identified on the testimony of hanging hair-locks and seven-hooded snake canopy (Plates 10-11). All the Jinas with *śrīvatsa* are shown with haloes, drooping leaves, *trichatra* and a drum-beater. The fourth figure (Acc. No. 691 : 32×18 cms.) attributable to *c*. 11th century A. D., likewise show identifying marks of only two of the four Jinas—Ṛṣabhanātha and Pārśvanātha. The Jina figures are accompanied by the usual *mālādharas*, gliding in air, and *prabhāmaṇḍala*.

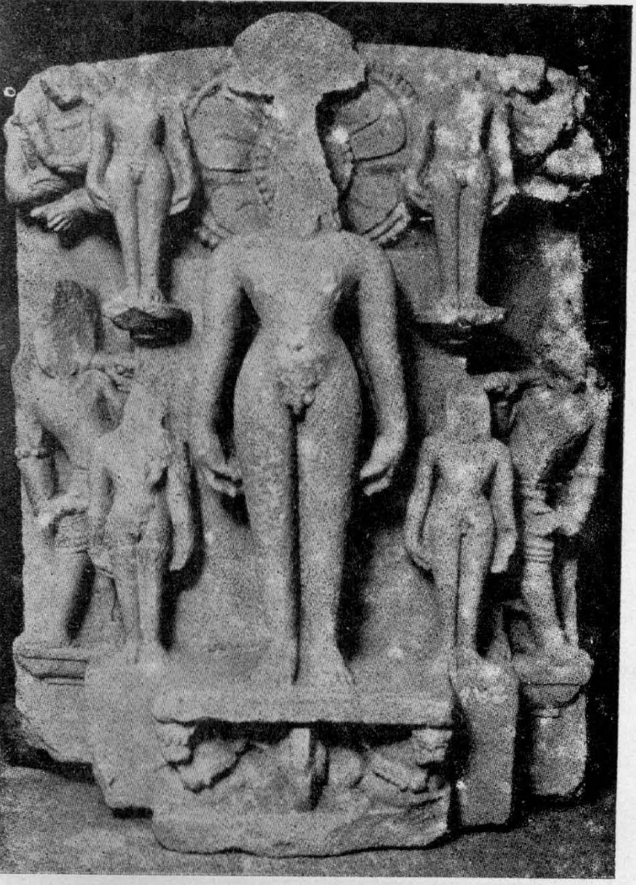
Cakreśvarī

This is a solitary instance of its kind (Acc. No. 24049 : 69×38 cms.) in the Museum (Plate 12). The figure is of Cakreśvarī, the Yakṣī of Ṛṣabhanātha. The figure, by virtue of its style, seems to have been carved probably in the Cedi country in M. P. and is dateable to *c*. 10th century A. D. The eight-armed Cakreśvarī here rides a *garuḍa* in human form and holds the *varada*, vyākhyāna-cum-rosary, disc, and conch in her surviving hands. She has a halo. Her garland bearing female attendants wear tall *kirīṭamukuṭa* with a small Jina figure at the crown-front. The body of the goddess is slim, balanced and proportionate and the face is oval.

Architectural Fragments

The Museum has four architectural fragments which mainly contain the figures of the Jinas. The first piece (Acc. No. 50 : 75×20 cms.) of *c*. 10th-11th century A. D. is a detached part of a pilaster exhibiting eight Jina figures. Of the eight one is standing as sky-clad while the others are sitting. The remaining three pieces in buff sandstone is assignable to *c*. 11th-12th century A. D. The second piece is a fragmentary portion of an *śikharikā* (Acc. No. 86) which shows a standing Jina on one side, while the other side shows the branches of a mango tree topped by three small figure which is suggestive of the representation of the Yakṣī Ambikā, now lost. Of the three small figures, the central one is of a seated Jina flanked by two *mālādharas*. Third piece (Acc. No. 401 : 34×55 cms.), a fragment of door-lintel, shows three seated Jina figures, each flanked by two male attendants. (Not illustrated.)

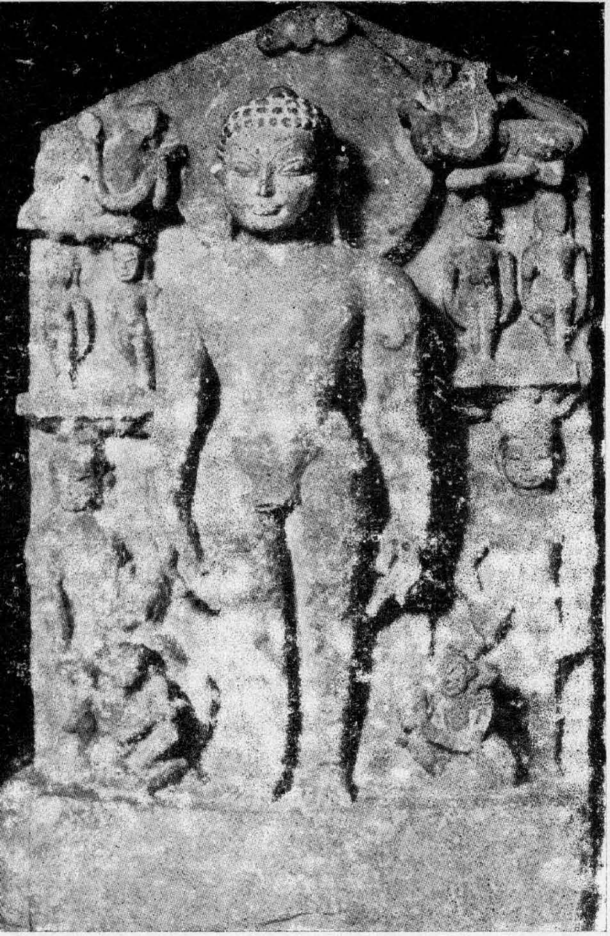
The fourth piece (Acc. No. 264) is of special importance since it shows Jina figures on two sides and the figures of Ambikā Yakṣī and a Jaina couple on the remaining two sides (Plates 13-14). The piece forms the lower portion of a pillar. On one side there stands a sky-clad Jina with snake coils running all along his body which helps us to identify the figure with Pārśvanātha, although the snake canopy over head is damaged now. Pārśvanātha is joined by two usual *cāmaradharas*. On other side, there appears a seated Jina figure although badly mutilated,



1. Pañca-Jina standing, c. 9th cent. A. D.



2. Ṛṣabha caturviṁśatipaṭṭa, Khajurāho, c. 12th cent. A. D.



3. Standing Jina Ṛṣabha in Pañca-Jina group, *c.* 10th cent. A. D.



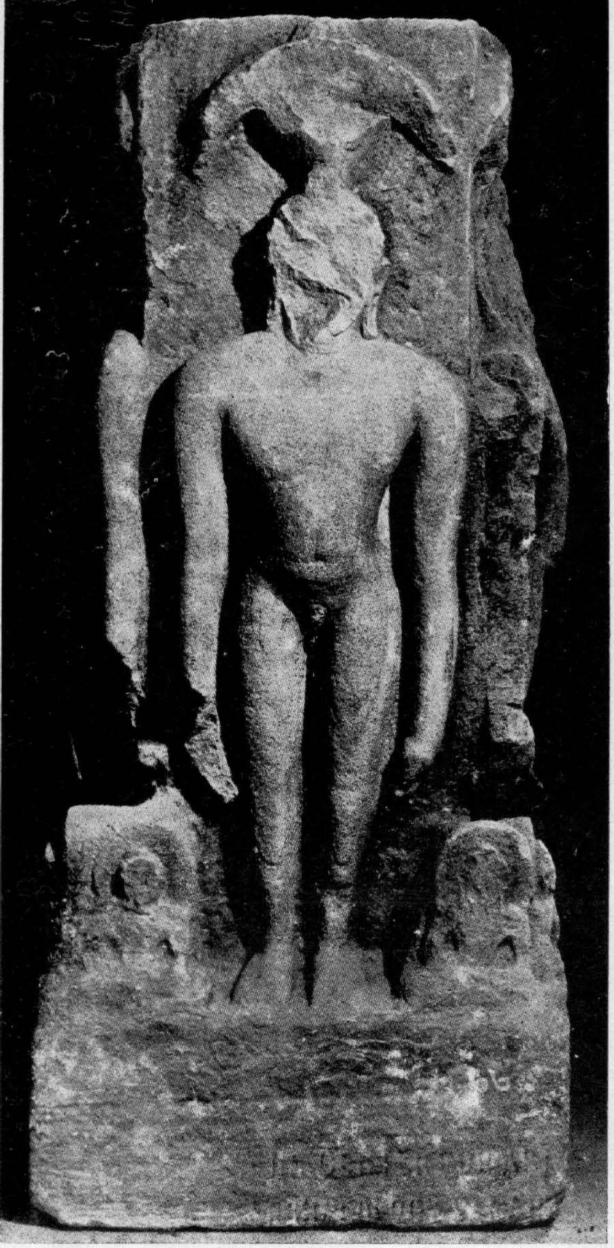
4. Ajitanātha seated, *c.* early 6th cent. A. D.



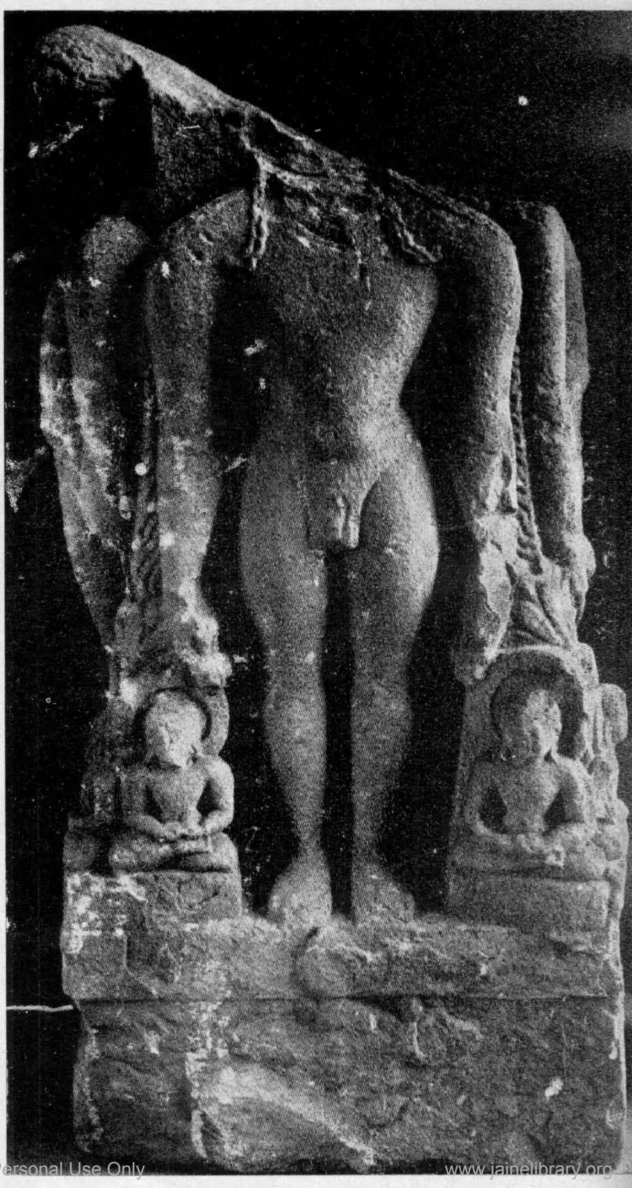
5. Pārśvanātha standing, *c.* 10th-11th cent. A. D.



6. Jina seated. *c.* 13th cent A. D



7. Pratimā sarvatobhadrikā,
c. 7th-8th cent. A. D.



8. Pratimā sarvatobhadrikā, Ṛṣabha standing. *C.* 8th-9th cent. A. D.



9. Pratimā-sarvatobhadrikā, Ajitanātha standing. *C.* 8th-9th



10. Pratima-sarvatobhadrikā Jina Ṛṣabha standing. *C.* 10th Cent. A. D.



11. Pratimā-sarvatobhadrikā,
Jina Pārśvanātha standing.
C. 10th cent. A.D.



12. Yakṣī Cakreśvarī, Cedi style.
C. 10th cent. A.D.



13. Yakṣī Ambikā on pillar-*kumbhikā*. *C*. 9th cent. A. D.



14. Jaina couple in a narrative, pillar-*kumbhikā*. *C*. 9th cent. A.D

but identifiable with Ṛṣabhanātha on the strength of a bull carved over the head of the Jina. The niche on third side is occupied by two-armed Ambikā, the Yakṣī of Neminātha. The Ambikā in concurrence with Digambara tradition possesses two hands and rides a lion and holds a bunch of mangoes in her right hand while with the left she supports a child seated in the lap. Another figure, on the right and close by Ambikā is perhaps the second son of Ambikā. The branches of mango tree are also spread over the head of Ambikā. The only remaining side shows in the centre two seated figures accompanied by several other figures all around. The upper portion, however, is damaged and the remaining figures are also much defaced. The central figure probably represents the parent of some Jina. Four tall figures standing nearby, probably represent some deities who are present here for celebrating an auspicious occasion (*kalyāṇaka*) related with the life of a Jina. Of the four, one figure with a child in her left lap is a female and represents some goddess. One of these remaining male figures, standing on an elephant is probably Indra who used to visit the earth on the occasion of the *janma-abhiṣeka* of every Jina. Above these figures were carved celestial figures with their one hand in *abhaya-mudrā*, suggesting thus their divine status. The central scene may be related with the representation of the anointation of some Jina after birth whose figure is shown probably in the lap of the goddess, standing to the left of the parent of the Jina.

Notes and References

1. Of the Jaina sculptures in the Museum, only a few has been published, first by U. P. Shah, "A Few Jaina Images in the Bharat Kala Bhavan, Varanasi", *Chhavi* : *Golden Jubilee Volume* (Ed. Anand Krishna), Varanasi, 1971; and next by M. N. P. Tiwari, *Jaina Pratimā Vijnāna*, Varanasi 1981, pp. 51, 52, 96, 109.
2. A few Kuṣāṇa heads with seven-hooded snake canopy may be identified with Pārśvanātha.
3. However, Ajita is here represented only in the Jaina *caumukhī* (Acc. No. 85).
4. The attributes here and elsewhere are reckoned clockwise starting from the lower right hand.
5. Tiwari, "A Note on the Identification of a Tīrthaṅkara Images at Bharat Kala Bhavan, Varanasi", *Jaina Journal*, Vol. VI, No. 1, July 1971, pp. 41-43.
6. Shah, p. 234; Tiwari, "An Unpublished Jaina Image in the Bharat Kala Bhavan, Varanasi", *Viśveśvarānand Indological* Journal, Vol. VI, No. 3, Jan. 1972, pp. 122-23.
7. Tiwari, *Jaina Pratimā.*, p. 150.

THE VIMALA PERIOD SCULPTURES IN VIMALA-VASAHĪ

M. A. Dhaky

The Vimala-vasahī and its ornate marble interior are sufficiently famous to warrant omission of a eulogistic preamble. The vasatī's history, chronology, and achitectural description I have dealt with at length in earlier publications[1], though up to a relevant point a succinct recapitulation with a few minor modifications to my earlier conclusions I will include in the present discussion.

In *c.* A. D. 1030 or perhaps a few years before that date, Jaina Vimala of the Prāgavāṭa caste of the *vaiśyas* of Bhillamāla[2] had been appointed *daṇḍanāyaka*, political and military agent-resident at Candrāvatī (capital of the Paramāras of Arbudamaṇḍala or Ābū) by king Bhīmadeva I of the Solaṅkīs or Caulukyas of Aṇhillapāṭaka[3]. Vimala eventually founded the temple for Jina Ṛṣabha at the village Deūlavāḍāgrāma[4] sited on a low eminence on the plateau Mt. Ābū.

As the later *prabandhas* narrate, he had difficulty in getting land for his temple from the Śivaite owners whom he apparently had to pay high price in bargain[5]. The cult image of this temple was consecrated by Vardhamāna sūri of Candra-gaccha[6] in V. S. 1088/A. D. 1032 as reliable medieval literary sources report[7]. A few posterior Solaṅkī inscriptions inside the building attest to Vimala's authorship of the temple[8].

Vimala's building, however, was modest in size and meagrely ornamented. The architect he employed had used the local dark stone of questionable quality, instead of the elegant marble of Candrāvatī or Ārāsaṇa, apparently for want of funds or due to the still undeveloped transportation facilities to lift and move the heavy material up on the mountain-plateau from the quarries of Ārāsaṇa[9]. The dark *mūlaprāsāda* (sancturay) is above 25 ft. in width, having a few shallow *aṅga*-proliferations on plan and a meagrely moulded elevation[10]. The superstructure is a low tiered pyramidal roof, its height restricted by the fact of its shallow foundations since the building perches on bare, possibly partially prepared, flat, rock surface that gently sloped toward the east. The *gūḍhamaṇḍapa* (closed hall) conjoined to the mūlaprāsāda is and, to all seeming, there was an original open *trika*, or *mukhamaṇḍapa* (pillared portico), to front the closed hall in the design of Vimala's foundation.

The building possibly was surrounded by a *prākāra*-wall presumably with an unpretentious gate at the east. A few, small, free-standing *devakulikā*-chapels may within decades have been added to in the courtyard along the northern and southern flanks[11]. But the major addition to the complex, as one of the *prabandhas* relates[12], was made by Cāhilla, a brother (or rather son) of Vimala[13], of a

raṅgamaṇḍapa, or columnar hall, a mukhacatuṣkī to the *prākāra* as eastern entrance, a *hastiśālā* (elephant court) facing this east porch of the *prākāra*, and a *toraṇa* set up very close to the eastern opening of the former court, all (like the original portions of the Vimala's building) constructed in black stone.[14] This Cāhilla may be identified with the *mahāsāndhivigrahika* Cāhila figuring in the Caulukya Karṇadeva's charter of S. 1146/A. D. 1090 granted to the Jaina temple at Tākovi[15]. The dullness of the plain black stone interior of Vimala's original building can be imagined. When, in the 12th century, the Solaṅkī empire of Gujarāt reached the zenith of its power, Pṛthvipāla, a minister of emperor Kumārapāla and also descendent of the Vimala's family,—he being Vimala's great grand nephew,—not only replaced the original Trika or *mukhamaṇḍapa* as well as the *raṅgamaṇḍapa* of black stone by two magnificent new marble halls, but also planned completely to enclose the entire central complex by a surround of *devakulikās*-chapels with a colonnaded *paṭṭaśālā* cloister, all done in glistening marble. The larger part of these additions were built by the munificence of Pṛthvipāla and subsequently by his son Dhanapāla. The main refurbishment programme had started *c*. 1144 and completed *c*. 1150, though the *devakulikās* were continued to be added till *c*. A. D. 1189.

Almost the total splendour of the Vimala-vasahī's interior thus owes to Pṛthvīpāla, Dhanapāla (and, to a smaller extent to a few other donors, like their distant cousins Hemaratha and Daśaratha, and Minister Yaśovīra of Jābālipura, and a few others from the lay followers Śvetāmbara sect.) The question is whether there exist any sculpture of interest and of worthiness inside this temple complex which could date from Vimala period. My four exploratory visits to this temple undertaken between 1959 and 1975 helped locating at least six images which, judging by their style, can definitely be ascribed to Vimala's times.

The otherwise undecorated *prāsāda*-walls, which very largely are of Vimala's period, still possesses three Jina images in marble (Plates 1-3), one each in the *bhadra-khattaka*, are stylistically of the early 11th century and hence they conceivably are of Vimala's times. Excepting in the southern *bhadra-khattaka* where the *bimba* or image proper seems of the restoration period (*c*. A. D. 1322), the rest is all original, and thus pertain to the original foundation. With minor differences in rendering, the details of the lion throne and the ornamental *parikara*-frame in each case of the three examples are identical. The *siṁhāśana* shows Sarvānubhūti and Ambikā at the extremities, and next the lions, the elephants and the edgewise *dharmacakra* flanked by dears. The *parikara* in each instance contains two handsomely flexured *cāmara*-bearers, the Hiraṇyendra pair on elephant-backs, the *mālādharas*, the souring adorent *vidyādharas* and, at the apex, a *śaṅkhapāla* or conch-blowing figure. The Sarvānubhūti-Ambikā pair is rarely encountered after the 11th cent. A. D. The typical suave flexure of the *cāmaradharas* and the

characteristic grouping of the deeply undercut celestials above, the lotus aureole behind the Jina's head, and the edge-wise *dharmacakra* are features commonly met with in the elaborate Jina images of the second quarter of the 11th cent. A. D.

Similar elements, the general manner of composition, and the qualitative excellence image surrounds are noticeable in two contemporaneous larger images in marble (brought from some unrecorded site) now under worship in the Jaina temple at Beḍā (situated northeast of Mt. Ābū) may be illustrated here by way of comparison (Plates 4 and 5). In these two almost identical examples, the *dharmacakra* is disposed face-wise; and a triple umbrella is additionally shown since the images are sufficiently large to accommodate that *mahāprātihārya* or glory-feature. Stylistically, the images may date from *c*. middle of the 11th cent. A. D.

The small differences seen in the two Beḍā images may be explained by another image in the same group which stylistically precedes in time even to the Vimala vasahī examples (Plate 6). The image seemingly belongs to the earlier part of the 10th century. The compositional elements are grouped with more space between the postures, though formal, are more animated. The overall mannerism of the composition reveals different graphics, of the tradition of paintings to be precise. The image being larger than all the preceding shown her, could also include a female attendant beside the two male cāmara-bearers. All these attendants are provided with plain oblong haloes, a reminiscence of the pre-medieval traditions.

A still earlier image with conventions ancestral to these all is the marble Jina image inside Brahmāṇa (Varmān)'s Jaina temple (Plate 7), the image, like the older parts of the temple, stylistically may be dated to *c*. late 9th cent. A. D. Hiraṇyendras and the *śaṁkhapāla* are absent since it is an early sculpture. The cāmara-bearers, particularly the right one of the two, has body flexure even more graceful than all previously discussed. This Brahmāṇa image represents the pure Gūrjaradeśa tradition, the other images incorporate a few Maru elements and mannerism in their shaping.

One of the *devakulikā* chapel at the south-eastern corner of the Vimala vasahī temple contains three images of Yakṣī Ambikā, the two smaller at the flank of the middle large one are more ancient. One of them (Plate 8) has *padmaprabhā*-aureole, in the other one the lotus petals of the *prabhā* behave like flames (Plate 9). Not only the style of the aureole but also the style of the *dhammila*-crowns of the two examples is seldom met with after A. D. 1040; it is ubiquitous in the latter half of the tenth century in all Mahā-Gūrjara schools, Kaccha-Ānarta, Arbūda and Medapāṭa to be precise. The two marble images of Ambikā, then, reasonably may be placed to Vimala's period and at least one (Plate 8) may date from the foundation of the temple, the other, although contemporaneous, may have been soon after installed or brought here at some later date from Ārāsaṇa or Candrāvatī or some such site in the Arbūda territory.

By way of comparison I introduce here three less known images of Ambikā indicating progressive motion toward ossification in rendering. Plate 10 is from the sanctum of Mahāvīra temple at Ārāṣaṇa, dateable to *c*. A. D. 1062. Its halo differs, so are the ornaments, flattened and stuck to the skin of body. (The Sarvānubhūti there, Plate 11, is also in the same style.) The crown preferred here is karṇḍa; the general treatment and mannerism seem to derive from the so-called Sās temple at Nāgadā near Āhaḍ in Mevāḍ.

One more examples of an image of Ambā in Plate 12 is in a *devakulikā* in the western *bhramantikā* or colonnaded cloister of the Mahāvīra temple in Ārāsaṇa. The fine suave features met with earlier, disappear here. The squarish face, the summarized ornaments, and the hardened mould indicates toward 12th or the 13th century A. D.

The fifth image of Ambikā (Plate 13) is from Mt. Girnār, installed in a late medieval small kulikā near the southern porch of the gūḍhamaṇḍapa of the Neminātha temple. The general mannerism and idiom of treating the limbs,—legs, waist and torso—and face as well as ornaments and the *āmra-pallavī* in the hands seem to remind the sculptures of Kumārapāla's time inside the Vimala-vasahī additions and at other places. An inscription of S. 1215/A.D. 1159 in the northern porch of the *bhramantikā* of the Neminātha temple refers to the installation of an Ambikā image near Nāgajharā[16]. Plausibly this is the said image, removed from the original site at a later date to the *kulikā* where it is found today. The blackened surface speaks of prolonged algae action on the marble of the very image, a fact which supports the supposition that it must be the very image mentioned in the inscription referred to in the foregoing lines. These last two iliustrations unhesitatingly prove the relative earliness of the Ārāsaṇa Ambikā in Plate 10, which in its turn clearly endorses the earliness of the style of the two Vimala-vasahī icons shown as Plates 8 and 9.

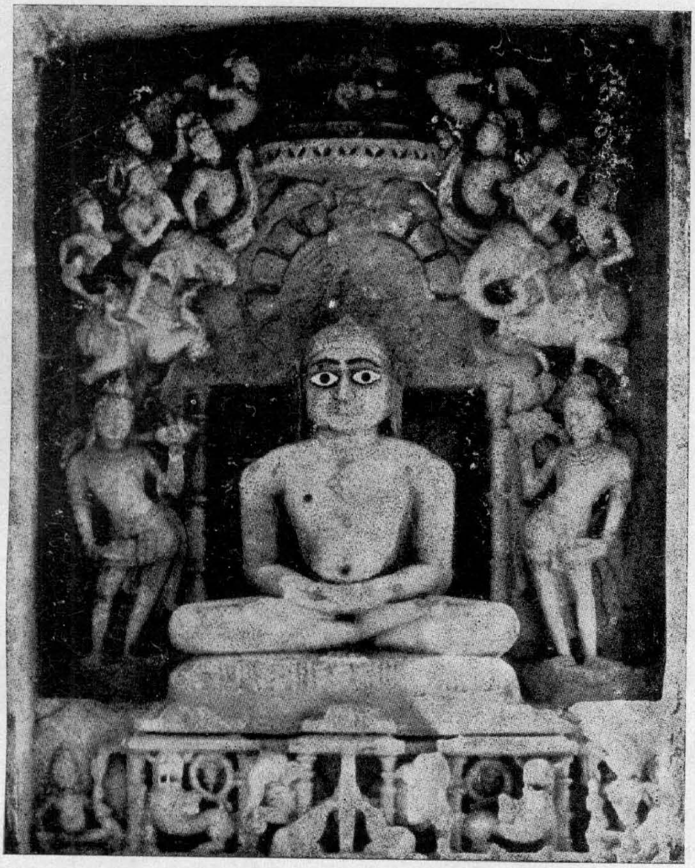
The last illustration (Plate 14) apparently pertains not to Vimala's but his successor Cāhilla's times. The *hastiśālā* of the vasatī very plausibly was built by him. The pair of *dvārapālakas* placed at the eastern entrance still retains the gracefully swaying body of the times *c*. the mid eleventh century A. D. and are in any case not latter than Cāhilla's period.

(What is left out of discussion in this paper is the image in the forechamber of the southwestern extension of the *bhramantikā*. This large black stone image, popularly known as of Jain Muni Suvrata and looked upon as 2500 years old, is, in fact, of Jaina Ṛṣabha; it certainly was the original *mūlanāyaka* image of Vimala's temple and hence of A. D. 1032. Its pedestal is lost but the *maśuraka*-seat bearing jewels on the front, the *padmaparbhā*-aureole, the vyāla-makara at the lateral of the throne, and the face and the hair style of the Jina's figure,—all proclaim early eleventh century as the age of the image. The image is not permitted to be photographed.)

All the illustrations foı this paper are by the courtesy and kindness of the American Institute of Indian Studies, Varanasi.

Notes and References

1. *Cf*. "The Chronology of the Solaṅkī Temples of Gujarat", *Journal of the Madhya Pradesh Itihas Parishad*, No. 3, 1961; also "Vimala-vasahī-nī Keṭalīka Samaśyāo" (Gujarātī), *Svadhyāya*, Vol. IX, No. 3, V.S. 2028.
2. Bhillamāla, from the 11th cent. A. D., is equally known as Srimāla after the city's patron goddess Śrī (Mahālakṣmī). From late medieval times onward, the town is known as Bhinnamāla.
3. Currently Pāṭaṇ.
4. Currently Delvāḍā, anglicised Dilwara.
5. I forego citations since not relevant to be central facts of this paper.
6. This is the tradition recorded in the annals of the Kharatara-gaccha which traces its ultimate roots in this Vardhamāna Sūri. The alternative tradition, of the Tapa-gaccha records in particular, aver that the four *ācāryas* of the four different *kulas* or sub-orders of monks,—Nāgendra, Candra, Nirvṛtti and Vidyādhara—officiated the consecration rites.
7. Again, I forego citing original sources since not serviceable to the main discussion.
8. For references pertaining to original sources, *see* my paper "Vimala-vasahī-nī" earlier referred to.
9. The town is currently known as Kumbhāria where five Jaina and one Śivaite marble temples exist. The old township has disappeared, the sttlement shifted a mile to the west of Kumbhāria, to what is known as Ambāji.
10. Very disappointingly so indeed.
11. The earliest Devakulikā image-pedestal dates to S. 1121/A.D. 1065.
12. For discussion and references to the original sources, *see* my "Vimalavasahi-Nī.,' paper.
13. *Ibid*.
14. The *toraṇa* and the grilled walls of the *hastiśālā*, the eastern *mukhacatuṣkī* and the *mūlaprāsāda* (main shrine) and the *gūḍhamaṇḍapa* are still extant. The original *trika* and the *raṅgamaṇḍapa* were refurbished in marble in mid 12th cent. A. D.
15. *Cf*. Pt. Ambalal Premchand Shah, *Jaina-tīrtha-Sarvasaṅgraha* (Gujarātī) Vol. I, pt. 1, Ahmedabad 1953, p.
16. For latest discussion and citation, *see* my "Ujjayantagiri and Jain Ariṣtanemi", *Journal of Indian Society of Oriental Art*, NS, Vol. XI, 1980, p. 69, *infra*.



1. Seated Jina, northern *bhadra-khattaka*, *prāsāda*, Vimala vasahī, Delvāḍā., Mt. Ābu. *C.* A. D. 1032



2. Seated Jina, western *bhadra-khattaka*, Vimala vasahī. *C.* A. D. 1032.



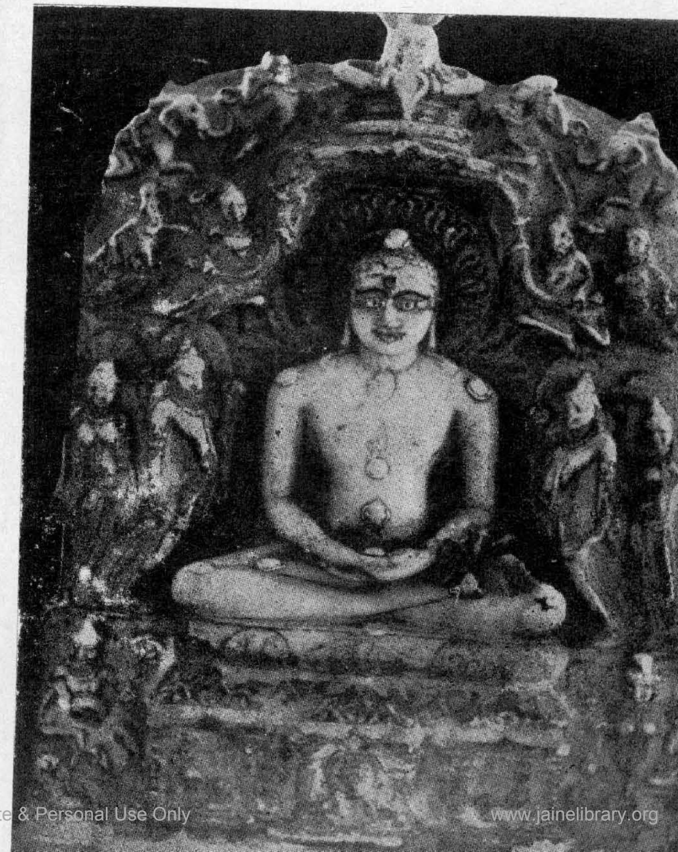
3. Seated Jina, southern *bhadra-khattaka*, Vimala vasahī. A. D. 1032.



4. Seated Jina, Jaina temple. Beḍā. *C.* early 11th cent. A. D.



5. Stated Jina, Jaina temple Beḍā.
C. early 11th cent. A. D



6. Seated Jina, Jaina temple. Beḍā.
C. early 10th cent. A. D.



7. Seated Jina, Jaina Temple, Varmān. *C.* late 9th cent. A. D.



8. Ambikā, Vimala vasahī, Delvāḍā, Mt. Abu. *C.* A. D. 1032.



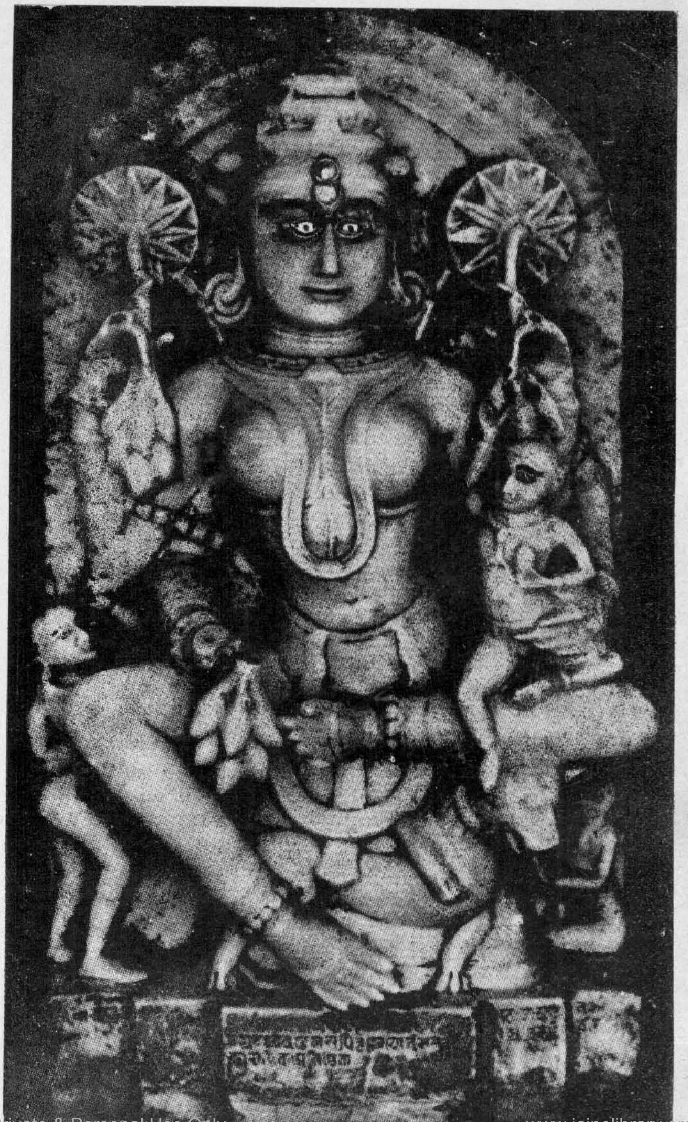
9. Ambikā, Vimala vasahī, Delvā
C. A. D. 1032

10. Ambikā, Mahāvīra temple, Kumbhāriā (Ārāsaṇa). *C.* A. D. 1062





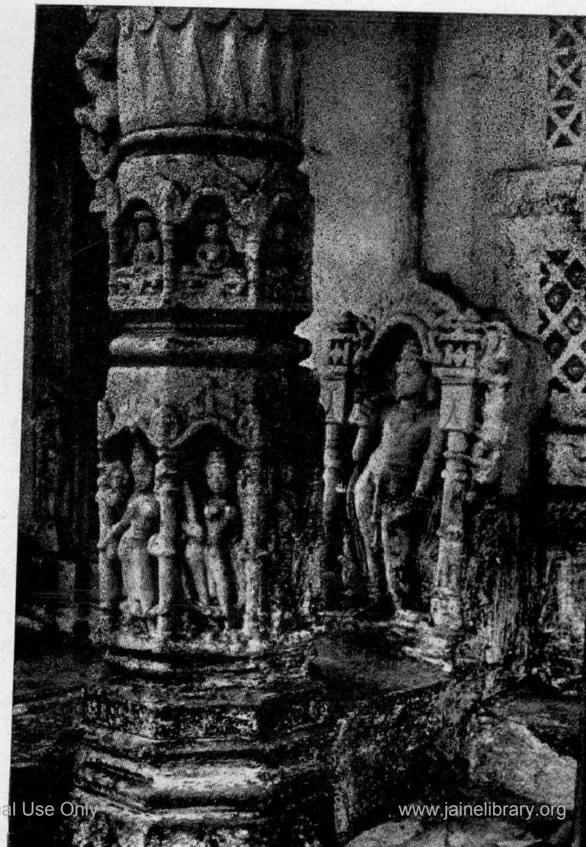
11. Sarvānubhūti, Mahāvīra temple, Kumbhāriā. *C*. A. D. 1062



12. Ambikā *Mahavīra* temple, Kumbhāriā (Ārāsaṇa), Devakulikā in *bhramantikā*. *C*. 12th or 13th cent. A. D.



13. Ambikā, Neminātha temple, Girnār. *C.* A. D. 1059.



14. Hastiśālā, *toraṇa*-pillar and *dvārapālā*, Vimala vasahī Delvāḍā. *C.* mid 11th cent A. D.

GAMBHIRPUR ROCK PAINTINGS

Ravi G. Hajarnis

The village Gambhirpur (latitude N.P. 23°5' east longitude 73°3') is about three kms. to the north of Īḍar in the Gujarat State. The erstwhile Īḍar State, now merged in the Sābarkāṇṭhā District, is rich in antiquities. The territory of the former Īḍar State lay mostly to the east of River Sābarmatī and north of the River Mahi, between 23°6' and 24°30' north latitude and 72°49' and 73°43' longitude. The State had an area of 1,669 square miles.

The Arvalli hills lay on the southern borders of the State. These granite hills almost surround Īḍar, and some isolated hills occur as far as Himatnagar. The main river system in this territory is formed by the Sābarmatī and its tributaries—the sāi, Harṇāv, Hathimatī, Meśvo, Vātrak and Mājum which flow through the plains of the western and southern parts of the former State.

History

U. P. Shah traces some connection of Pratīhāra King Veṇīvatsarāja (*c*. A. D. 783-808) with Īḍar hills on the basis of folk-lore.[1] According to a legend, the king's mother, consort of the king of Śrīnagara (i.e. Teheri Ghaḍhvāl District of the Himalayan region), was brought to the Īḍar hills by a monster-bird during her pregnancy.[2]

The Chinese pilgrim Hüen T'sang (*c*. A. D. 640) mentions a place which he calls "O-cha-li", or Vaḍāri. Cunningham identifies this place with Īḍar (*also Rāsmālā*, 235).[3] *The Bombay Gazatteer* Vol. V, however, identifies Vaḍāri with Vaḍālī (23°56' N. 73°3' E) to the north of Īḍar.[4]

According to Shah, Vaḍāli, which is referred to in Hüen T'sang's accounts, was under the Maitraka rule, with Ānandapura to its west, Mālva or Mālavaka to the east, and Kheṭaka to its south.[5] He further guesses his route of travel to be from Daśapura (Mandasor), or Ujjain area, to Bṛgukaccha via Duṅgarpur through Bhiloḍā, Śāmalājī, Harṣapura (Harsol) to Kārpaṭavāṇijya (Kapaḍvanj), Kaṭhlāl, and Naḍiād in Kheṭakamaṇḍala.[6]

Devnimori, about 45 kms. to the south of Īḍar was one of the great Buddhist settlement during the late Kṣatrapa period. The cultural and artistic activities of this region, however, go back to a period anterior to Kṣatrapa times. The present author, during the course of his explorations discovered rock paintings from Sapāvāḍa, Lāloḍā and Īḍar which has cast fresh light on the art history of this region from stone age to historical periods.[7]

The Śāmaḷāji evidence proves the association of this area with Buddhism. The author recently has brought to light one other series of rock paintings showing signatory association with religious, cultural and art-activities of the Buddhist period. In all, there are seven *stūpas* depictions painted on the inner vertical surface of the rock shelters at Gambhirpur (Īḍar). These are for the first time discussed in English here.

Description of the paintings :

Shelter 14

This shelter faces full front; the figure of a *stūpa* is visible even from the road side. The *stūpa*-figure is painted with thick red lines of *geru* (Indian red) colour. It is flanked by *chatra-yaṣṭī*. *Chatra* is shown with (a sort of) perspectivity in view. The platform of the *stūpa* cannot properly be discerned. The *patākā* (flag) is drawn by red lines with no block-filling. Although the proportions are not perfect, the figure is useful as an idea representation of the contemporary *stūpa* shape. The pigment used here is *geru* and a white colour as a fillar (Fig. 1.)

Shelter 15

The paintings in shelter 15 are not well preserved. Two *stūpa* figures, however, can be clearly recognised; their configuration is delineated in red, the inner area rendered in white (Fig. 2).

The first figure from the left is larger than the second. The *stūpa's* outline has somewhat suffered due to weathering. The shape of the *chatra-yaṣṭī* and of the platform etc. cannot therefore be fully discerned.

The configurative lines of second *stūpa* figure are also damaged. These two *stūpa* figures illustrate the more developed form compared to the figures of shelter 16 to be discussed below, being the work arguably of a superior artist. The space distribution and the force of line are remarkable. The *chatra-yaṣṭī* and the *hermikā* are carefully drawn. The *chatra* is drawn after moon-shape.

Shelter 16

Three *stūpa*-figures are met with here.

The first *stūpa* figure from the left side is not drawn with perfect symmetry. The lines too are uneven in thickness and reflect irregularity in proportions. The uneven rock-surface may have contributed to this "mishappen" appearance.

The second, which is the middle, *stūpa* figure is in better condition than the first *stūpa* figure, drawn carefully as it is. The lines are fine and more accurate compared to the preceding instance. However, the rendering of the *chatra-yaṣṭī* and the hanging *patākā* is not very accurate.

The third *stūpa* figure in this shelter is by far the superior of the three. The method in drawing adopted here is slightly different. Because of the uneven

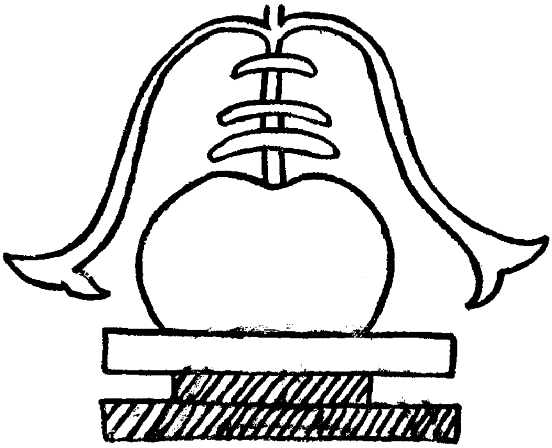


Fig. 1
Painted stupa in shelter 14

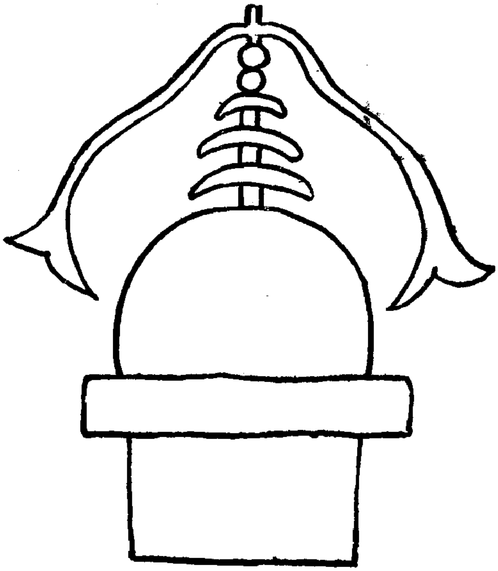


Fig. 2 (A)

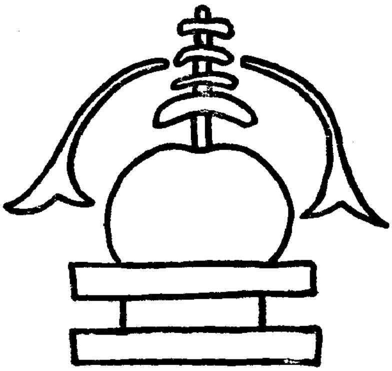


Fig. 2 (B)

Painted stupas in shelter 15

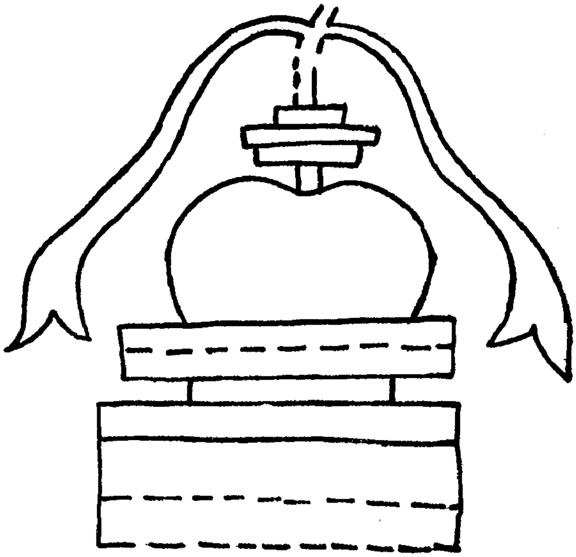


Fig. 3

Painted stupa in shelter 16

rock-surface, the entire figure is directly drawn by the artist. The *chatra* portion is semi-rectangular. But its top part is not clearly visible (Fig. 3).

Shelter 18

It is located on the way leading to 'Iḍario Gaḍh', Īḍar, near the place locally called Ruṭhi Rāṇī-no Mahel. There, on the inner wall of shelter a superimposed painting is discernible. Although superimposed, the semi-circular shape of the *stūpa* and some Brāhmī letters above it can be discerned. The entire writing is not preserved or clearly legible. (A few letters may be read as "Rajas".) Palaeographically, the characters are assignable to the 4th and the 5th cent. A. D. All these painted *stūpa* configurations may, therefore, be assigned to the bracket 4th-5th cent. A. D.

Such painted configurations of the *stūpa* inside rock-shelters are not reported from any other part of the country. The paintings prove the prevalence in this area of Buddhism in the early Gupta period.

Notes and References

1. U. P. Shah, "Sculptures from Shamalaji and Roda", *Bulletin of* Museum & Picture Gallery, Baroda 1960, p. 2.
2. *Ibid.*
3. *Gazatteer of Bombay Presidency*, Vol. 5, Bombay 1880, p. 434.
4. *Ibid.*
5. Shah, *Sculptures.*, p. 5.
6. *Ibid.*
7. Ravi Hajarnis and M. D. Verma, "Sāberkāṇṭhā māñ maḷī āvelā Gufā-citro" (Gujarātī), *Kumār*, Feb. 1979; also by the same authors, "Sābar-kāṇṭhā nāñ citro nuṅ Samayāṅkana" (Gujarātī), *Vidyāpīṭha*, July-August 1980, pp. 47-49; and the same authors with C. K. Date, "Gujarāt-madhil gufā-citre" (Marathi), *Svarājya*, 2nd Oct. 1982, p. 12.

During his work relating to the project on Rock-paintings, the author was assisted by Sarvashri B. S. Makwana, M. D. Verma, and O. P. Ajwalia (Photographer). The author wishes to thank them all. The drawings are reproduced here with the courtesy and assistance of the Department of Archaeology, Government of Gujarat.

UNITS OF LENGTH IN JAINA CANONS

N. L. Jain

Introduction

The Jaina Canons contain large amount of descriptions about the physical phenomena in the world besides the main spiritual processes and discussions. Their knowledge is sensory in the first instance which is analysed by mind to give proper form and explanations. Barring supersensory knowledge, all other forms are primarily relative and qualitative. Their accuracy and absolutism is possible only through measurements. These give reliability and credibility to the descriptions. The Jaina scholars knew this fact and that is why they have written general and special treatises in this direction. The accuracy of the descriptions contained in them depends upon the standard units used.

There have been three main areas of measurements since the earliest times : mass or volume, length, distance or area and time. In contrast, the International Congress on weights and Measures, 1971 have accepted seven areas under this category—mass, distance, time, electric current, heat, light and matter. It could be surmised that the last four categories could not develop in olden times. The author has pointed out earlier about the varieties in names, stages and values of time units described in Jaina canons of various ages. This does not make it possible to evaluate and compare the accurate meanings for the descriptions based on them. It was, therefore, suggested that there must be uniformity of names, stages and equivalent values in current units for the canonical time measures. Likewise, length units also require evaluative consideration.

It is found that there is no such variety in length units described in canons as time. Still, there is no uniformity in their names and values used. The current paper is meant to emphasize the importance of uniformity in length units and to activate the scholars to move in this direction.

Concept of Measurement in Jaina Canons

Jaina canons have coined the term of *Māna or Pramāṇa* for the process of measurement. Though Anuyogadwarsutra (ADS), Bhagvati (B), Trilokpragyapti (TP), Jambudvippragyapti and other canons do not mention classification of measures, but Rajvartik (RV) and Triloksara (TS) have accepted two varieties of measures : *Laukika* or worldly and *Lokottar* or paraworldly. The first category is mainly related with weight, volume, cost or number of materials and has six subclasses. These are virtually measures of mass (Dravyamana) only. Though ADS and RV seem to include the length measures through the variety of *Avamana*, but TS has described it as a measure of Volume. This seems to be more reasonable in view of the descriptions.

The paraworldly variety includes the measure of length and time. It has actually four subclasses—Dravya (matter), Length in all respects (Kshetra), Kala (time) and Bhava (idea). The matter-measure gives us the weight and volume of materials from the smallest atom to the largest earth. The length measure gives us the distance, area and volume of one space unit to the last of the world space. Time units measure from one samaya unit of time to infinite time units and Bhava (idea) measures knowledge, perception, view points and numbers. All these four paraworldly measures of Akalanka are covered by the general measure types of ADS. The paraworldly nature of these measures seems to be the creation of Akalanka of 7th century who has many credits of this type. In addition, the ADS has classified the units of time, matter and length in two varieties—space-point based and division based. The first one has atom as the basis while the other has five varieties of matter units to which Akalanka has added Tat-pramana as the sixth variety under worldly matter units. The division-based basic units of time and length are *Samaya* and *Angula* respectively. In contrast, Aklanka has these two varieties of units for length alone. The authors of B, TP and JDP do not propound any paraworldly measures like Akalanka.

The ADS has three main classes of Bhava (idea) measure with many subclasses thereupon. The Bhagavati does not have these types. Akalanka has mentioned only Upayoga (perception and knowledge) as a variety of Bhava but he has given only five types of knowledge (and no perception or its varieties) in explanatory commentary. Table I and II summarise the ADS and RV measures. It seems that ADS classification is more practical than RV which has repeatition, incompleteness and confusion. Table III summaries the useful informations about the different measures. This also makes it clear that no dividing line could be drawn between worldly and paraworldly measures as the latter includes all the six varieties of the first type. Of course, it seems that the latter type has more extensive area of measures to cover length, time and qualities. If we define this measure as that which has measuring limits beyond the fineness and grossness of worldly measures which may be invisible and unholdable. Still, the numerable measures of matter, the varieties of angula (A) etc. of length and muhurta, day, fortnight etc. units of time can never be called paraworldly. In addition, Akalanka has divided the matter-measure in two varieties : number—measure and simily measure (Upama-mana). The latter has eight varieties. Out of which, *Palya* and *Sagara* are definitely time units and the rest six are length units. The simily measure, therefore, should not be taken as subclass of matter measure of paraworldly type. Of course, it would be a different case if one assumes them to be matter units because they are closely related to matter. This will mean a regress point. In view of these discrepant facts, the Akalanka classification of measures seems to be superfluous and not important. A serious consideration is necessary on this point.

Table I. *ADS Classification of Measures*

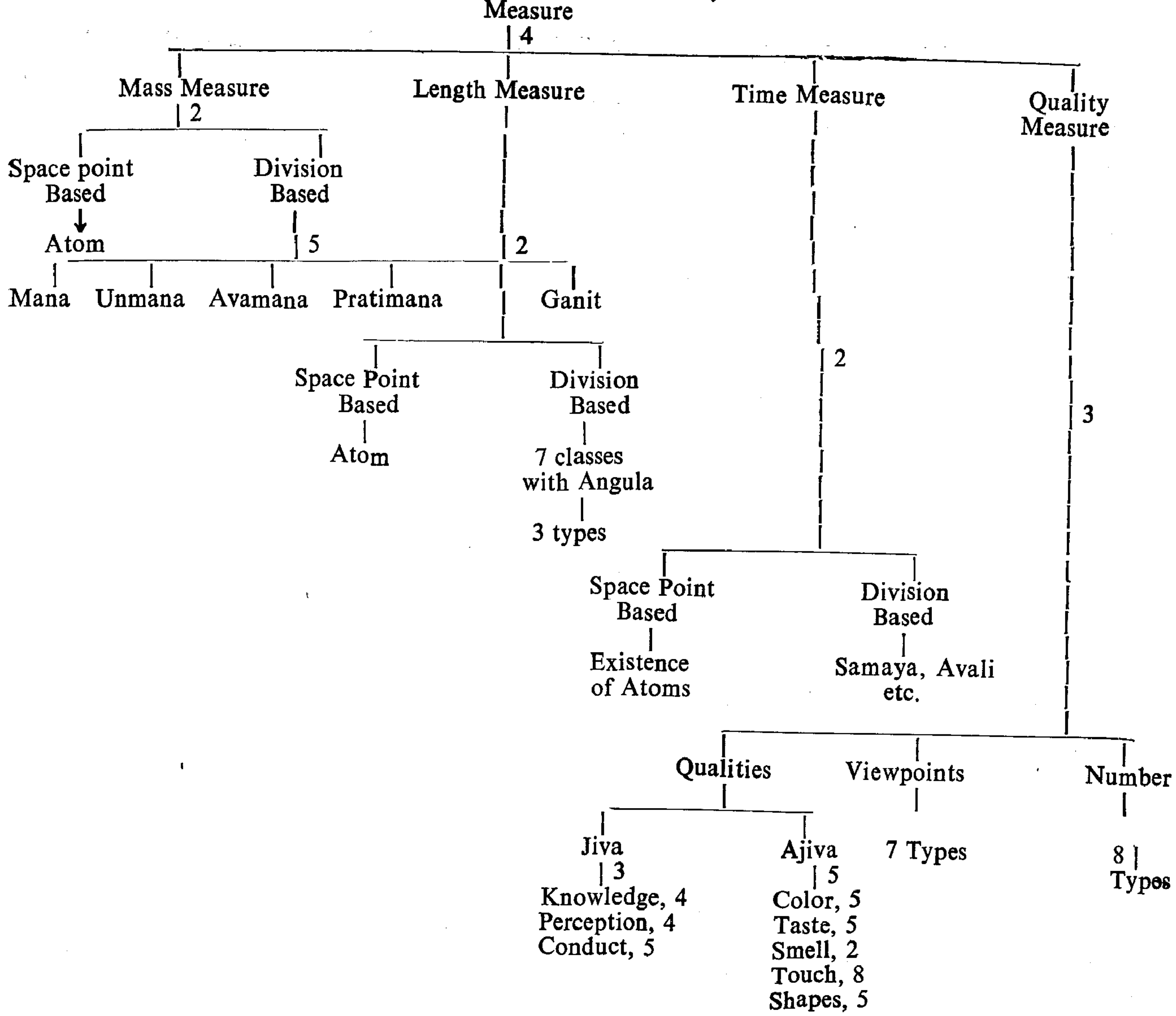


Table II. *Akalanka Classification of Measures*

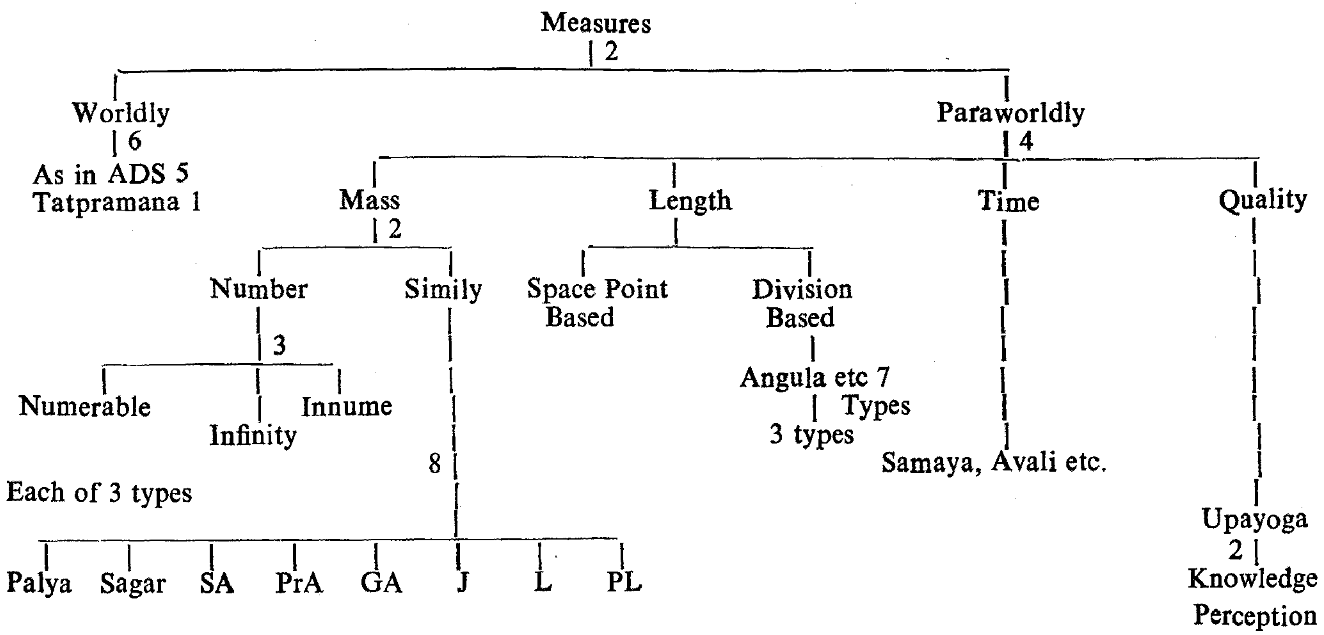


Table III. Useful Information About different Measures

A. Worldly Measures (RV) or Dravyamana (ADS)

(i)	Standard or Basic Measure	Pratimana	Mustard seeds, Flowers of myrtle etc.
(ii)	Volume measure	Mana	Measure of volume of solid and liquid; Kudav, Droni, Shodashika etc.
(iii)	Weight measure	Unmana	Measure of weights by balances.
(iv)	Measure of mass/area	Avamana	(i) Measure of water in handoup etc. (ii) Measure of land by Dhanush etc.
(v)	Measure of Numbers	Ganana Mana	Counting of Materials.
(vi)	Measure of Cost	Tatpramana	Measure of cost by height (of horse) or halo of jewels etc.

B. Paraworldly Measure (RV) or Measures (ADS)

(i)	Measure of Mass/Volume, Dravyaman	(i) Number Measure (ii) Simily Measure	Measure of mass/volume from an atom to the largest earth.
(ii)	Measurement of Length/ Area, Kshetramana	(i) Space point (ii) Division based	Measure from a space Pt. to the whole world.
(iii)	Time measure, Kalmana	,,	Measure from 1 samaya to infinite samasyas.
(iv)	Measure of Quality, Bhavmana	Qualities, View-points, Number	Measure of qualities of Knowledge, perception, conduct and viewpoints, number.

Basis of Measure of Length in Jaina Canons : Space Point or Pradesha

Jainas have independent reality of space like time. It accommodates all the realities in the Universe and it is the basis for the movements. It was included in the five 'astikayas' (reality with space points) from the very beginning and hence its position is somewhat different from the time reality. The space has infiniteness, extension and omnipresence. It has no varieties of practical and real type like time. Nevertheless, it is assumed for practical purposes that the space occupied by atom is known as Pradesha or unit space-point. The extension of space is denoted in the form of these space-points. The infiniteness of space is due to its infinite number of space-points. These are the basis for length or distance units.

These are also the base for quantitative descriptions of the canons. These are termed as 'Akashanu' or space atoms like matter atoms. These are the measure of minimum length and thus form its basic units. As the space has extension, it could be 2 or 3 dimensional also. Hence the basic unit of Pradesha also forms the basis for area and volume units.

It has been seen that time and distances are independent of each other, still the length units are described in canons as correlated with time units. The larger units of time-Palya and Sagara—have been defined on the basis of Yojana-a length unit. Though B, TP, RV and JDP follow this tradition, the ADS and SK (Satkhandagama-1) deal length units independently.

Measure of Length in Bhagvati and Other Jaina Canons

The Jaina canons like B, ADS, SK, TP, RV, TS, JDP and others written between 1st *C.* to 12th. century AD contain descriptions about length measures. Muni Mahendrakumarji-11 and Lishk et el have discussed them as described in ADS. Accordingly, these have three varieties—(i) self measure (ii) utsedha measure and (iii) pramana measure. These are utilised in measuring lengths of different types and extensions shown in Table IV. All the above canons have these three types of measures. A critical and comparative study of these measures will be presented here which are summarised in Table V, resulting in

Table IV. *Uses of Different Length Measures*

Name	Unit	Equivalence	Uses
1. Utsedha	Utsedhangula, UA	—	Measurements of heights of bodies and idols
2. Atma	Atmangula, AA	2 UA	Measurement of utility and useful small things
3. Pramana	Pramanangula, PA	500/1000 UA	Measurement of islands, oceans, cities, solar system etc.

the following facts :

(i) All scholars have accepted the seven measure units from Angula A, to Yojana Y, as the practical units.

(ii) All agree upon Angula as the practical unit of length. The category of this unit determines the value of Y. The basic A has been taken as UA.

(iii) The standard unit of Atmangula is the finger tip of a standard healthy person with a height of 84 self angulas. The human heights of 120,108 or 96 A depend upon the different conditions and hence not taken as standard.

(iv) One Atmangula unit is canonically equal to 2 UA.

(v) The Angula unit is 1-dimensional as per JDP which is also known as 'Suchyangula'

(vi) One UY (utsedha yojana) has 7,68,000 angulas. Taking this as the last unit, and assuming it as equal to 4 K (Koshas) or 8 miles (1 mile=1.66 kms= 1,66,000 cms), 1 UA comes out to be equal to 13,28,000/7,68,000= 1.73 cms. Datta and Singh have shown that 1 Anguliparva of Buddhist measure is equivalent to 1.32" or 3.68 cms. The UA of Jainas has half this value, i.e. it is equal to 1.68 cms. It is on this basis that 1 UY has been calculated to be equal to 8 miles or 13.28 kms. Thus, by interpolation of Yojana or extrapolation of Angula, the UA has a value of 1.68-1.73 or 1.70 cms. on the average.

In contrast, G. R. Jain has assumed a Hasta, H=24 UA=45.90 cms and hence 1 UA=0.75"=1.90 cms. This means a UY=15.09 kms or 100/11 miles instead of 13.28 kms as above. He has used this value to calculate the velocity of light based on its Vedic value of 4404 Y per Nimesha (0.25 sec.) which is sufficiently close to the current value. It must, must, however, be said that there is no confirmed base for this value of Angula, though L. C. Jain also agrees with this value. The acceptance of different values for the same basic unit creates doubt on the reliability of calculations based on them.

Munishri Chandanji has also discussed the equivalence of UA on the basis of height of Lord Mahavira as 7 H. He maintains that the canonical height is based on UA which is equal to 3.5 H in self measure. This is equal to 84 AA as 1H=24 AA and 1 UA=0.5 AA. Hence 7 UA×24/2=84 AA. If one assumes the UA as 1.70—1.90 cms., the Lord's height comes to be a minimum of 7×24×1.70=285.6 cms or 9.25 feet. This value seems to be inconsistent on all accounts for a man born in tropical Bihar area. Thus, he has questioned both the above UA values. He does also not agree with the parmanu or atom as the basic unit of length due to the difficulties in its standardisation. Instead, he has supported the Jaina concept of Angula standard on the basis of being natural. He has given a value of 0.42" or 1.07 cm. to UA on the basis of many comparative references and logistics. Based on this, 1 UY=5 miles or 8.30 kms, and the height of the Lord as 5.84 feet of 178 cms. which seems to be reasonable. He has given critical descriptions about the various body heights in literature and has canonically defined the standard UA. However, his concept of natural Angula being standard could not be justified on account of its larger variability than an atom.

Lishk have given a fourth value for UY as 0.085 km. (0.51 miles) equivalent to a value of app. 0.001 cm. for the UA. They have suggested that the values of these units should be decided on the basis of historical period and place. Thus, they seem to be adding to our difficulty in the process of standardisation and he has conveyed that the value of standard basic Angula is variable, that is, it is a secondary rather than primary as desired by canons. One would like to wonder how a variable quantity may be treated as a standard. Moreover, the authors of ADS, B, TP, JDP and SK belong to the same side of the country and there should not be

any variation in their descriptions. On the other hand, Akalanka and others originate from south and there should not be variations in their measures. But we see variations not only in both the groups, but in the same group also. One has to look as to the when and how of this variation.

Length Units Smaller than Angula

The length units based on UA are known as Utsedha measures representing their division based category. The smallest unit of category is atom. As this is very fine, there is another practical unit known as 'Practical atom'. When we interpolate the UA unit towards smaller units, we reach the point of practical atom. Though the JDP mentions Trutirenu (or Urdhwarenu of ADS) as practical atom, though the ADS points it to be a much smaller unit (8^{-2+}). The real practical unit is an infinite multiple of this unit which has the same in ADS and B, but Table V shows that its name is different in TP, RV and JDP. The same is the position of the second unit eight times larger. These two units should have uniform names in current times. The cause of the different names should also be looked into.

It is seen that there are 13 stages of smaller units upto UA in ADS while there are 12 stages in other treatises including Bhagavati. The how and when of this change requires further consideration. Is it the mistake of the copyist ?

Besides the above two differences, B (100 BC) and RV (750 AD) have same names of other ten units upto Angula. In contrast, there is similarity in names in TP and JDP (names of hair heads and yava or yavamadhya). This difference should also be looked into and formalised for the current age.

It is clear from Table V that each of the 12 stages from Angula backwards is eighth part of the preceding unit. The first unit, thus has a value of $1\ 6 \times 10^{-10}$ A. If we multiply this value by its cm.—equivalent of 1.70, the first unit has a value ef 2.72×10^{-10} cm. If one takes JDP as a little more practical, and the practical atom or trutirenu is taken as $8 \times 8 = 64$ times the first unit, the practical atom has a dimension of 1.75×10^{-8} cm. which is the size of the current scientific atom. This suggests that JDP concept of practical atom unit has the same atomic dimension as the current one. In contrast, the unit of length smaller than atomic one is that of atomic nucleus of 10^{-13} cm. This does not coincide with the canonical smallest unit of 10^{-10} cm. It is, therefore, reasonable to suggest that Trutirenu of Practical atom unit should be recognised as standard unit with a value of 10^{-8} cm. and the cononical descriptions should be made consistent on this basis.

The units smaller than this may be simily based, the unit of 1/seems to be imaginary as it does not have a measurable value. This inference does not seem to be consistent with definitions of Trasarenu and Rathrenu of ADS, but this seems better for accuracy. The ADS definitions of these terms seems to be akin to the Vaisheshikas who have Trutirenu as their standard length unit equal in size to the colloidal dirt particles seen floating in light path. This unit is almost about 10^5

times larger than the Jaina smallest unit. The discrepancy between the values of ADS unit and other reference units have to be explained. The common names of some of the units in Jaina and Vaisheshika systems further suggests about looking into the original source of these units.

Besides concurring with the size of atom, the 1.70cm. value of UN has another result to its credit. If one takes Y=8 miles and PY=500Y=4000 miles, the velocity of light based on vedic data comes to be 1, 40, 930 miles/sec (2.30×10^{10}cm./sec). The value of 1.90 cm for UA gives this value as 1,87,300 miles (3.10×10^{10} cm) per second. These values are reasonably approaching the current values. This is quite encouraging. But when we move for distances in solar system, we find that we have the distance 14 times larger for moon and 30 times lesser for sun. This discrepancy is awaiting explanation. The other values of UA will increase the discrepancy still further.

It has already been pointed out that the normal angula is 1 d and it is also named as Suchyangula. There seems to be some difference in the RV and JDP descriptions of this unit. But JDP seems to be more reasonable. This angula has three varieties as shown in Table IV. It is seen that there is difference between the values of PA in Digambara and Swetambara systems. No comments have been made on this point by modern scholars who have mostly mentioned this difference. For equivalence, the PA's must be equal. One could suggest that this difference has accrued due to the two forms of angula units—self and utsedha, the one AA being double of the other-UA. It could be surmised that the Digambara PA is based on UA scale while the other PA is based on AA scale. If both are taken on the same scale, the difference will vanish. From the example of the Lord's body height, it is the UA scale coined by canonicals. Thus, the Swetambara value converted to UA scale will give us the Digambara value of PA. Some calculations on this basis are given in Table VI. If one takes the Swetambara value of PA, the results will be highly discrepant.

The treatment of current equivalence of UA by many scholars presents a situation which was prevalent in the scientific world some 150 years ago when lack of standardisation produced confusion and checked growth of science. The same is the case with the atom when scholars of orient are pitching on the indivisiblity which has been shattered. Jain has pointed out some problems in this regard and suggested the description to be taken in historical perspective. However, there seems a tendency in some scholars to trace canonical origin for all the newly developed facts and to either overlook or keep mum over the scientific evaluations of a large number of discrepant canonical descriptions about the physical phenomena. Sometimes varied explanations are given for the same fact to make it scientifically consistent despite the fact that opposing or inconsistent results accrue from this trend. Some of the results of calculations based on current opinions regarding equivalent values of UA are shown in Table VI which will substantiate

Table V. Units of Length in Some Jaina Canons

Bhagvati, B	Trilokpragypti, TP	Rajvartik, RV	Jambudivpannatti, JDP
A. Smallar Units			
Basic Unit Paramanu, P	P	P	P
P=1 Utslakshnslakshanika, U	P=Ubasannasanna, U	P=1 Utsangysangya, U	P=L Avasannasanna, U
8U=1 Slakshnshlakshanika, S.	=1 Sanasanna, S	=1 Sangyasangya, S	=1 Sannasanna, S
8S=1 Urdhvarenu (Trutiranu), Tr.	+1 Trutirenu, Tr.	=1 Tr	=1 Tr (Practical Atom)
8 Tr=1 Trasrenu, Ts	=1 Ts	=1 Ts	=1 Ts
8 Ts+1 Rathrenu, Rr	=1 Rr	=1 Rr	=1 Rr
8 Rr=1 Hairhead, UBHH (Devkuru-Uttarkuru)	=1 Hairhead, UBHH (Uttam Bhogbhumi)	=1 Hairhead, UBHH (As in B)	=1 UBHH (As in TP)
8UBHH=1 Hairhead, MBHH (Hari-Ramyak Area)	=1 MBHH (Madhyam Bhogbhumi)	=1 MBHH (As in B)	=1 MBHH (As in TP)
8MBHH=1 Hairhead, JBHH (Hemvat-Airavat Area)	=1 JBHH (Jaghanya Bhogbhumi)	=1 JBHH (As in B)	=1 JBHH (As in TP)
8JBHH=1 Hairheap, PBHH (Purv-Videh)	=1 PBHH (Karmbhumi)	=1 PVHH (Bhart-Airavt-Videl)	=1 PVHH
8PVHH=1 Liksha, Li	=1 Li	=1 Li	=1 Li
8 Li=1 Yuka, Eu	=1 Eu	=1 Eu	=1 Eu
8 Eu=1 Yavamadhya, Y	=1 Yava, Y	=1 Yavamadhya, Y	=1 Yava, Y
8 Y=1 Angula, A	=1 A	=1 A	=1 A
1000 A=1 Pramanangula, PA	500 A=1 PA	500 A=1 PA	500 A=1 PA

Nomal Units			
6 A = 1 Pada, Pd.	= 1 Pd	= 1 Pd	= 1 Ed
2 P = 12 A = 1 Vitasti, V	= 1 V	= 1 V	= 1 V
2 V = 24 A = 1 Hasta, H	= 1 H	= 1 H	= 1 H
2 H = 48 A = 1 Kukshi, K	= 1 K (Rikku)	= 1 Kishku, K	= 1 K
2 K = 96 A = 1 Dhahush, D	= 1 D (Dhanush, Danda)	= 1 D	= 1 D
2000 D = 1,92,000 A = 1 Kosha, Ko	= 1 Ko	= 1 Ko	= 1 Ko
4 Ko = 7,68,000 A = 1 Yojana, Y	= 1 Y	= 1 Y	= 1 Y
C. Larger Units			
1000 A = 1 PA	500 A = 1 PA	500 A = 1 PA	500 A = 1 PA
1000 Y = 1 PY	500 Y = 1 PY	500 Y = 1 PY	500 Y = 1 PA
L Jagshreni, J = 7 Rajju, R	As in B	As in B	As in B
1 Rajju, R = 1/7 Jagshreni, 1/7 J	As in B	As in B	As in B

the above statement. The calculations based on values of Lishk et el are most discordant. Table VI will confuse one to decide the truth or accuracy of the

Table VI. *Some Calculations Based on Various Values of UA*

Values of UA, cm.	1.70	1.90	1.07	0.001
UY (a) km.	13.28	15.09	8.30	0.085
(b) miles	8.00	100/11	5.00	0.051
PY (500 UA), km.	6640	7545	4150	42.33
miles	4000	4545	2500	25.55
PY (1000 UA), km.	13280	15090	8300	84.66
miles	8000	9090	5000	51.00
Size of Atom, cm	1.75×10^{-8}	1.94×10^{-8}	1.09×10^{-8}	1.00×10^{-10}
Lord's body height, cm.	285.6	319.2	178	0.168
Velocity of Light, UY				
(a) cm./sec	2.34×10^{10}	3.10×80^{10}	1.46×10^{10}	1.49×10^{8}
(b) miles/sec	1,40,930	1,87,300	88080	898.5
Distance of Moon, PY (880 PY), lac miles	35.20	39.95	22.00	0.398
Distance of Sun, PY (800 PY), Lac miles	32.00	36.36	22.00	0.204

fact. It is worth consideration which of these values may be taken as applicable in all cases. Lord Mahavira must have given one value for it. How and when this variety and values of Angula started-is a problem for further research. One of the reasons for this might be the personal or literary communication gap between the scholars of different periods. This gap has vanished in this century and it is the best time for uniformity in units and their values.

When areas or volumes are to be expressed, the 2-d or 3-d units are used. The 2-d and 3-d Angula units are known as Pratarangula (PrA) and Ghanangula (GA) respectively. Their values are equal to the square and cube of the Angula unit. They are shown in Table VII.

Table VII. *Current Values of Length Units in Jaina Canons*

Unit	Current Values
1-d units	
1. Ubasannasanna or the first smallest unit	10^{-10} cm.
2. Trutirenu or Practical atom	10^{-8} cm.
3. SA or UA, cm.	0.001, 1.07, 1.70, 1.90
4. AA	2 UA

5. PA	500 UA, 1000 UA			
6. Yojana, Y				
(a) UY, Km.	0.085, 8.30, 13.28, 15,09			
(b) PY, km (500 UY)	42.83	4150,	6640,	7545
(1000 UY)	84.66	8300	13280	15090
7. Rajju, R; km.	Innumerable Yojanas 3.7×10^{18}—2.4×10^{21}			
8. Jagshreni, J; km.	$7R = 2.6 \times 10^{19}$—1.68×10^{22}			
2-d Units				
1. Pratarngula, PrA	$(UA)^2$			
2. Jagprata/Pratarlok, JP/PL	$(J\ )^2$			
3-d Units				
1. Ghanangula, GA	$(UA)^3 = UA \times PrA$			
2. Ghanaloka, GL	$(J\ )^3 = (7R)^3 = 343$ GR			
3. Khanduka	1/64 GR			

Larger Units Length

The UA based Yojana, Y is the unit of length of practical and average value. It seems quite small for larger distances. Jaina Acharyas have, therefore coied some larger length units like time. These are known as Pramana units. The PA based Yojana, PY, is a 1-d unit in this direction. It has a value of 500 or 1000 times larger than UY or it is equivalent to 4000 or 8000 miles (1Y=8 miles). Other different values based on various of UY are given in Table VI varying between 6640-15090 km. These are measurable units.

With reference to the dimensions of the Universe, there is one more unit names as Rajju, R. Canonically, it seems difficult to evaluate the current value for it, as its calculations involve innumerable number. Despite this, Jain and Jain have calculated the valus of Rajju unit to be between 10^{19}-10^{21} kms. Jagshreni, J its still a larger unit which is equal to 7R or between 10^{19}-10^{22} kms. These larger units are just akin to the current units of Light year which has a value of app. 10^{12} km. This suggests that the larger units of length of the Jainas are sufficiently larger. These are also included in Table. VII.

The above description of larger units have also their corresponding 2-d and 3-d units named as Pratarlok (PL) and Ghanloka or Loka (GL, L) respectively. These are equal to the square and cube of Jagshrenu unit. Lokprakash mentions an another of 3-d unit of Khandka, K equal to one-fourth cube (1/64) of a Rajju. This and its derivative units are not found in Digambara tradition.

The above description of larger units shows the PY to be different in different traditions. Thus, descriptions based on them will have a variance and their reliablity will be more mythological. The current century, however, requires uniform value of PY for proper evaluation of various descriptions in canons.

Some Descriptions Based on Larger Length Units

Many description relating larger distances, area and volumes are available in Jaina Canons. Some of them are presented here in current terms in Table VIII. Let us first look at the island-Jambudvipa-in which we live. It is named after a Jambu tree in its centre. It is 6Y in height, 8Y in length and 6Y in diameter. The corresponding description is given in Table VIII. It is clear that this cannot be based on PY. Basing it on UY also looks like an exaggeration. Not only this, 108 Jambu trees of half the dimensions of the main tree are surrounding it. If we assume that there is at least one tree surrounding it in one direction, there will be approximately-a row of approximately 27 trees of 60 km length covering a distance of $27 \times 60 = 1620$ km. in one direction. This is equal to a distance from Delhi to Kazipeth, Bombay, Veraval and Howrah. Thus, it seems that more than half of the present India will contain only the family of Jambu trees. This description seems to be imaginary when one thinks of current distances and descriptions of the trees.

The Jambu island has a diameter of 10^5 PY. This island has the Bharat Khand with an area of a little over 1/190 of main island and diameter of app. 526 YP. The island has Meru mount in the centre

Table VIII. *Current Values for some canonical Descriptions*

Items	Values based on UY	PY based values
1. *Jambudvipa*		
(i) Diameter, 10^5 Y, km.	15×10^5	7.5×10^8
(ii) Circumference, 3.16×10^5 Y	47.4×10^5	2.4×10^9
(iii) Area	11.6×10^{11}	5.9×10^{14}
2. Bharat Khand		
(i) Diameter, 526 Y	3.5×10^6	7890.00
3. Mount Meru		
(i) Under the Earth, 1000 Y	—	7.5×10^6
(ii) Over the Earth, 99,000 Y	—	7.4×10^8
4. *Jambu Tree*		
(i) Diameter, 6Y, Km.	90	45,000
(ii) Height, 6Y ,,	90	45,00
(iii) Length, 8Y ,,	120	60,000
5. Height (Lord Rishabhdeo), 0.05Y	910 metres	—
6. Height of Palace, 225D	410 ,,	—
7. Length of Palace, 300D	547 ,,	—
8. Width of Palace, 150D	273 ,,	—
9. Height of Vijay Dvar, 8Y	120 km.	—
10. Diameter ,, ,, 4Y	60 km.	—

which is 99,000 PY overland and 1000 PY underland. The current values for these descriptions in Table VIII suggest that it is very difficult to determine the category of reliability about them. Table VIII gives the values on the basis of UY = 15 km. and PY = 500 UY. Calculations based on other values of UY also yield similar discrepant values. These values can only be presently explained on the basis of faith in canons and religion which do not require verification. This, however, is causing erosion in faith. Dr. Upadhya has exclaimed similarly in his editorial in TP adding that these descriptions are not appealing to the current scientific world. If we wish to convert the mythological category into reliability, one has to fix the canonical length units with a definite current value uniformly. Most probably this may not be possible. In that case, we must not insist on their permanent truth or omniscientist's wordings. They must be taken in historical perspective as an attractive mythology so common in all the systems in olden periods if their development.

References

1. Tarnikar, M. S. et el; *Prarambhik Bhautiki*, J. Nath and Co., Meerut, 1983, 6 p.
2. Jain, N. L.; *Time Units in Jainology : A Survey*, Tulsi Pragya, X 4, 22, 1984.
3. Jain, J. C. and Mehta, M. L. : *Jain Sahitya ka Vrihat Itihas–2*, PVRI, Varanasi.
4. Sudharma Swami; *Bhagavati Sutra-1*, JSR, Sailana, 1966, p. 1038.
5. Acharya, Yativrishabh; Tiloyapannatti-1, JSS Sangha, Sholapur, 1956, p. 13.
6. Acharya, Padmananadi; *Jambudivapannattisangaho*, ibid, 1958, p. 237.
7. Bhatta, Akalanka; *Tattwarth Vartik-1*, Bhartiya Gyanpith, Delhi, 1944, p. 205-8.
8. Chakravarty, Nemichand; *Triloksara*, SDJS, Mahavirji, 1975, p. 12.
9. See Ref. 8, p. 13.
10. Acharya, Puspdant and Bhutbali; *Satkhandagama-1*, Amraoti, 1939, p.80
11. See ref. 7, p. 206.
12. Ibid, p. 207.
13. Kundkuld, Acharya; *Panchastikayasara* Intr., Bhartiya Gyanpith, Delhi, 1975, p. xxi.
14. Muni, Mahendrakumarji-II, *Vishwa Prahelika*, Javeri Prakashan, Bombay, 1969, p. 233.
15. Lishk, S. S. et el; Length Units in Jaina Astronomy, Jain Journal, 143, 1979.

16. Muni, Chandanji; Utsedhamana, Ek, Mulyankan, Tulsi Pragya, ix 7-9, 1983, p. 1.
17. See. Ref. 6, p. 237.
18. See ref. 14, p. 236, ref. 1.
19. Jain, G. R.; Cosmology, Old and New, Bhartiya Gyanpith, Delhi, 1975, p. 83.
20. Jain, G. K.; KCS Felicitation Volume, Rewa, 1980, p. 3J7.
21. Jain, L. C.; Tiloyapannatti ka Ganit in JDP; JSS Sangha, Sholapur, 1958, p. 20.
22. Gautam, Akshapada; Nyayadarshanam, Bauddhabharti, Varanasi, 1976, p. 326.
23. See ref. 7, p. 208.
24. Jain, N. L.; Atomic Theory of Jainas, An Evaluation, Tulsi Pragya, xi-1, 1985.
25. See ref. 7, p. 169.
26. See ref. 7, p. 170.
27. See ref. 7, p. 190.
28. Suri, Shrutsagar; Tattwarthvritti, Bhartiya Gyanpith, Delhi, 1944, p.124.
29. See ref. 5, p. 145.
30. See ref. 6, p. 5.
31. See ref. 5, Preface—i.

Abbreyiations/Symbels

A	Angula	PA	Pramanangula
AA	Atmangula	PY	Pramana Yojan
ADS	Anuyogdvarsutra	RV	Rajvartika/Tattwarthvartika
B	Bhagavatisutra	S	Suchyangula
GA	Ghanangula	SK	Satkhandagama-1
GL	Ghanloka	PL	Pratarloka
H	Hasta	PrA	Pratarangula
J	Jagshreni	TP	Trilokpragyapti
JDP	Jambudvip-pannatti	TS	Triloksara
JP	Jagpratar	UA	Utsedhangula
K	Khanduka	UY	Utsedh Yojan